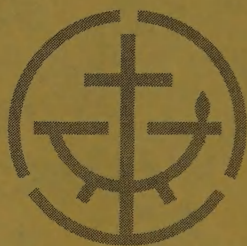


School of Theology at Claremont



1001 1347787

BT
75
H67
E2



Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

BT
75
HG7
E2

gn

Die Lehre

von

der stellvertretenden Genugthuung

in der heiligen Schrift begründet.

Eine wissenschaftliche Untersuchung

mit

besonderer Rücksicht auf Dr. v. Hofmann's Versöhnungslehre

geführt von

Dr. Johannes Heinrich August Ebrard,

königl. Consistorialrath und zweiten Hauptprediger zu Speier.

Königsberg:

Verlag von A. W. Unzer.

1857.

V o r w o r t.

Seitdem diese Abhandlung zuerst in der allgemeinen Darmstädter Kirchenzeitung (1856, Nr. 116, 121, 126, 127) erschienen ist, ist mir von so vielen Seiten der lebhafteste Wunsch nach einem Separatabdruck derselben nahegelegt worden, daß ich denselben nicht unerfüllt lassen zu sollen glaube. Unter den verschiedenen Schriften, welche im Verlaufe der Controverse zwischen Dr. v. Hofmann und seinen Gegnern erschienen sind, ist diese, soviel ich sehe, die einzige, welche die Frage nach der Schriftmäßigkeit der Hofmann'schen Lehre zur ausschließlichen Hauptfrage macht, und dieselbe unter treuer und eingehender Darstellung der Hofmann'schen Lehrweise und einläßlicher Prüfung seiner Exegese zu lösen sucht.

Seit dem Erscheinen meiner Abhandlung sind noch einige weitere Streitschriften erschienen. Dieselben zu berücksichtigen, konnte ich keinen Anlaß finden, da ich als evangelischer Theologe es für das wichtigere und nothwendigere halte, zu einem Abschlusse über die Frage zu

gelangen, ob eine neuauftretende Lehrweise biblisch sei, als über die Frage, ob sie nur von der traditionellen Theologie oder auch von der Kirchenlehre abweiche.

Meinem Herrn Verleger sage ich für die Bereitwilligkeit, womit er diesen Separatabdruck in Verlag genommen, dem Herrn Verleger der allgemeinen Darmstädter Kirchenzeitung für die Bereitwilligkeit, womit er denselben gestattet hat, den herzlichsten Dank.

Speier, den 11. April 1857.

Dr. Ebrard.

Nachdem seit einer Reihe von Jahren fast nur praktisch-kirchliche Fragen die Geister und Gemüther der deutschen Theologen zu fesseln vermocht, sehen wir jetzt in dankenswerther Weise Kraft und Aufmerksamkeit wieder einer Frage der wissenschaftlichen Theologie sich zuwenden, und zwar einer solchen, welche, den innersten Kern des christlichen Lehrgebäudes, die Versöhnung durch Christum, betreffend, von dem höchsten spannendsten Interesse ist. Professor Dr. v. Hofmann in Erlangen hat in seinem Werke: *der Schriftbeweis, eine Theorie von der Versöhnung* aufgestellt und biblisch zu begründen gesucht, von welcher er*) der Ueberzeugung ist, daß sie nur in der Form von der herkömmlich kirchlichen Lehre abweiche und die Wahrheit von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht beeinträchtige; während dagegen die strenglutherische Schule, den Professor Dr. Philippi in Rostock an der Spitze**), in Hofmann's Lehre eine materielle Abweichung von der lutherischen Kirchenlehre erblickt.

Nicht den Streit, sondern die Streitfrage beabsichtige ich in diesen Blättern zu besprechen. Und wiederum nicht die Streitfrage, wie Dr. Philippi sie in seiner Weise gefaßt hat: ob Hofmann's Lehre orthodox lutherisch sei, oder nicht. Das mag er mit seinem Gegner intra parietes ausmachen. Eine weit höhere

*) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1856, Märzheft, S. 175 ff.

**) Im Vorwort zur zweiten Auflage seines Römerbriefs warf Philippi Hofmann eine „subjectivistische Umsehung der objectiven, biblisch kirchlichen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre“ vor. Nachdem Hofmann in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche diesen Vorwurf in seiner spitzigen Weise als einen „unbegründeten“ zurückgewiesen, schrieb Philippi dagegen: „Herr Dr. v. Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre. Von Dr. Friedrich Adolf Philippi. Frankfurt und Erlangen, bei Heyder und Zimmer. 1856.“

und wichtigere Frage, die nicht dem lutherischen Kirchenthum, sondern der evangelischen Theologie angehört, hat Hofmann angeregt; die Frage, ob die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung in der heiligen Schrift begründet sei, und auf diese Frage hat ihm Philippi keine, oder doch so gut wie keine Antwort gegeben, sondern es vorgezogen, sich hinter dem Bollwerke der Infallibilität der Kirchenlehre und traditionell kirchlichen Dogmatik zu verschanzen. Wie weit er, jenem Gegner gegenüber, hierzu berechtigt sei, insofern der letztere, ein Mitredactor der Erlanger Zeitschrift, selbst als eine Säule des gegen die Union sich abschließenden Lutherthums der reinen Lehre und als ein Vertreter der gegen die unirte Theologie sich abschließenden confessionellen Theologie stets hat gelten wollen, — inwiefern also Philippi durch Aussprüche und Zugeständnisse seines Gegners berechtigt sei, denselben an dem Kriterium der „lutherischen Theologie“ zu prüfen, das lasse ich ununtersucht. Ich habe es hier nicht mit der Person des Herrn Dr. Philippi, noch mit der des Herrn Dr. v. Hofmann zu thun. Es ist jene höhere Frage, ob die Genugthuungslehre biblisch sei, welche mich allein beschäftigt, allein angeht. Denn in ihr hat sich Hofmann thatsächlich zu einem Problem erhoben, welches über die Gränzen „lutherischer Theologie“ hinausreicht, und der allgemeinen evangelischen Theologie angehört. Denn wo mit solchem Ernst, wie Hofmann dieß gethan*), an die heilige Schrift appellirt wird, als an die wirkliche Richterin über die kirchliche Lehre und dogmatische Tradition, da weht evangelische Lust, und wir befinden uns auf dem gemeinsamen Boden evangelischer Theologie. Nicht die Theologie der Confession in ihrer traditionellen Gebundenheit, nur die Theologie der unter Gottes Gnade durch den Dienst der sämtlichen Reformatoren gereinigten und wiederhergestellten evangelischen Kirche in ihrer heiligen Freiheit des steten Recurses an die heilige Schrift hat die Fähigkeit, eine solche schwierige und tiefgreifende Frage, wie die nach der satisfactio vicaria ist, ihrer Lösung näher zu bringen. Sie hat aber auch die Verpflichtung hierzu, und darf sich der Mühe einer steten Revision der traditionellen dogmatischen Lehrformeln nicht feige entziehen.

*) Zeitschrift S. 192.

In Wahrheit handelt es sich nun im vorliegenden Falle freilich nicht allein um die Genugthuungslehre. Es ist ein Zeichen großer Aeußerlichkeit, daß Dr. Philippi sich an diesen vereinzeltten Punkt gehängt hat. Er hat eben nur die Ergebnisse Hofmann's an den Probirstein der fertigen kirchlichen Dogmatik gehalten, anstatt einzusehen, daß die Wurzel jener Ergebnisse in einer principiell verschiedenen Methode des dogmatischen Erkennens zu suchen sei, und daß in dieser principiell eigenthümlichen Methode gerade die höhere Berechtigung der Hofmann'schen Theologie liege. Da die Erörterungen über die Genugthuungslehre nun einmal in den Vordergrund getreten sind, so gedenke ich dieselben allerdings ebenfalls zum Ausgangspunkt zu nehmen, aber nur, um von ihnen aus die ganze Art Hofmann'scher Theologie in ihrer Eigenthümlichkeit und in ihrer Berechtigung (wenn auch nicht Alleinberechtigung) darzustellen. Von dieser umfassenderen Betrachtung aus gedenke ich dann, zu der speciellen Frage zurücklenkend, in den folgenden Abschnitten die Genugthuungslehre Hofmann's an der heiligen Schrift zu prüfen, indem ich seine Entwicklung des alttestamentlichen Opferwesens und seine Auslegung der auf Christi Versöhnungswerk bezüglichen neutestamentlichen Stellen einer kritischen Beleuchtung unterziehe, nicht um zu widerlegen, sondern um anzuerkennen, was mir der Anerkennung werth, zurechtzustellen, was mir der Zurechtstellung bedürftig erscheint.

I.

Hofmann's Genugthuungslehre.

„Der dreieinige Gott hat sich in Folge dessen, daß sich der Mensch durch Satans Wirkung zur Sünde hatte bestimmen lassen, welche ihn zum Gegenstande des Zornes Gottes machte, um das mit der Schöpfung gesezte Verhältniß zwischen ihm und der Menschheit zur vollkommenen Liebesgemeinschaft zu vollenden, in den äußersten Gegensatz von Vater und Sohn begeben, welcher ohne Selbstverneinung Gottes möglich war, nämlich in den Ge-

gensatz des um der Sünde willen der Menschheit zürnenden Vaters, und des sündlos dieser Menschheit angehörenden, unter aller Folge ihrer Sünde bis in den durch Satans Wirkung ihm widerfahrenen Tod des Verbrechers sich bewährenden Sohnes, so daß, nachdem Satan dieses Aeußerste an ihm gethan hatte, was er dem Sündlosen in Folge der Sünde zu thun vermochte, ohne etwas anderes, als die schließliche Bewährung desselben zu erreichen, nunmehr das Verhältniß des Vaters zum Sohne ein Verhältniß Gottes zu der im Sohne neu beginnenden Menschheit war, welches nicht mehr durch die Sünde des von Adam stammenden Geschlechts, sondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes bestimmt war."

In diesen Worten stellt Hofmann (Zeitschrift für Protestantismus a. a. D. S. 179 f.) selbst seine Lehre dar. Die traditionell kirchliche Lehre faßt er dagegen (mit Dr. Schmid) in folgende Sätze: „Erstlich hat er, der für seine Person dem Gesetze nicht unterworfen war, dasselbe an Statt der Menschen erfüllt, und durch diesen seinen thätigen Gehorsam bewirkt, daß Gott aufhörte, die Menschen als solche zu betrachten, welche den Forderungen des Gesetzes nicht genügt haben. Und zweitens hat er gelitten, was die Menschen hätten leiden sollen, ihre Strafe auf sich genommen und an ihrer Statt ihre Sünden abgebüßt, und durch diesen seinen leidenden Gehorsam bewirkt, daß auf den Menschen keine Schuld mehr ruht, um derentwillen sie Strafe verdienen."

Präciser und vollständiger dürfte sich das kirchlich traditionelle Dogma wohl folgendermaßen ausdrücken lassen: Christus hat diejenige Forderung, welche der ewige Wille Gottes (*lex moralis, mandatum generale*) an den Menschen als solchen stellte, und welcher von den Menschen, weil und sofern sie in die Sünde gefallen, nicht erfüllt worden ist, vollkommen erfüllt (und zwar hat er dieß so gethan, daß er dabei der historischen Form, in der das Gesetz dem Volk Israel geoffenbart worden als mosaisches, sich freiwillig unterzog). Christus hat zweitens alles das, was Gottes Willen und Gesetz dem Sünder als Strafe auferlegt, nämlich den Zorn Gottes, an unserer Statt erduldet. Er hat also geleistet, was die Menschheit hätte leisten sollen, aber nicht geleistet hat; er hat geduldet, was die

Menschheit hätte dulden müssen, wovon sie aber befreit werden sollte.

Wie sich Hofmann's Lehrausdruck formell von dem herkömmlichen unterscheidet, hat er selbst (Zeitschrift S. 179 ff.) durchgeführt. Er fasse die That Christi zugleich als die Vollbringung des ewigen Rathschlusses — allerdings ein rein formeller Unterschied, da die kirchliche Dogmatik ganz dasselbe lehrt, wenn auch nicht an diesem Orte. Er lasse Christi Werk mit seiner Menschwerdung beginnen und fasse sein Thun in Einheit mit seiner Person — womit er aber gewiß nicht das Thun Christi als unfreie Selbstentfaltung des mit dieser Person gegebenen Wesens darzustellen, gewiß nicht in Abrede zu stellen beabsichtigt, daß Christi Thun in der Weise echt menschlichen, menschlich freien Willens geschah. Verstehen wir ihn recht, so will er vielmehr nur den Act des Gottessohnes, vermöge dessen derselbe in die menschliche Seinsweise einging, als den organischen Anfang und die Grundlage des Erlösungswerkes darstellen, was wiederum keine materielle Abweichung von der richtig verstandenen Kirchenlehre in sich schließt. Er fasse sein Leiden im Zusammenhange mit seiner Sündlosigkeit — eine nicht neue, aber wahre Betonung der auch von mir schon*) geltend gemachten alten Wahrheit, daß der Herr nicht mechanisch und gleichsam abrupt sich dem Leiden zu unterziehen anfang, sondern daß er eben durch seine Sündlosigkeit sich in die Lage brachte, in welcher er nur unter Leiden den Gehorsam weiter bewähren konnte. Er unterscheidet von dem, was Christus zeitlebens durch menschliche Sünde gelitten, das Aeußerste, was Satan ihm angethan, indem er ihn den Verbrechertod sterben ließ — eine ebenso harmlose, als richtige Unterscheidung; dieselbe, welche ich**), unter Rücksicht auf die ταπεινωσις Phil. 2, 8, als Unterscheidung des Zustandes unangefochtener Lebensfreiheit von der nachherigen Schmach des Zustandes eines als Verbrecher behandelten aufgestellt habe.

Erheblicher sind die folgenden, ebenfalls von Hofmann selbst angegebenen Unterschiede zwischen seiner und der herkömmlichen kirchlichen Lehre. Er spreche nicht von Erfüllung des Gesetzes,

*) Christliche Dogmatik, Theil II. S. 161 und 196—197.

**) Ebendasselbst S. 200.

sondern von der Bewährung des Sohnesverhältnisses zu Gott. Er sage nicht, Christus habe unsere Strafe auf sich genommen, sondern seine Selbstbewährung sei unter allen durch seine Sündlosigkeit nicht unmittelbar ausgeschlossenen Folgen der Sünde geschehen. Er sage nicht, an Statt der Menschen habe er gethan, was er that, und gelitten, was er litt, oder, was sie hätten thun sollen, habe er gethan, was sie leiden sollen, gelitten; sondern: seine ganze Geschichte von seiner Menschwerdung bis zu seinem Tode sei Vollzug des Gegensatzes, in welchen sich der dreieinige Gott begeben, um die zum Gegenstande des Zornes Gottes gewordene Menschheit in ein Verhältniß der Liebesgemeinschaft zwischen ihm und ihr herzustellen. So falle ferner, was geschehen und was dadurch bewirkt worden, in Eins zusammen; in der Person des bis zum Tode bewährten Sohnes sei der Mensch vorhanden, welcher nicht mehr der unter dem Zorn stehenden adamitischen Menschheit angehöre, sondern lediglich Gegenstand der Liebe Gottes sei. Endlich sage er nicht, Gott betrachte die einzelnen Menschen nicht mehr als straffällige und schuldbeladene, sondern: das Verhältniß des Vaters zum Sohne sei ein Verhältniß zu der im Sohne neu beginnenden Menschheit (als einer einheitlichen), geworden, und sei nicht mehr durch die Sünde des adamitischen Geschlechtes, sondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes (als ein nicht Zornes-, sondern Liebesverhältniß) bestimmt.

Der letzte dieser Sätze will nichts anderes, als einer einseitigen, steif juridischen Anschauung der Heilsaneignung entgegen treten. So steht es nicht, als ob die zu rechtfertigenden Sünder als Einzelne neben Christo vor Gottes Richtersthule da stünden, und Gott nun das, was das Individuum „Christus“ geleistet und gelitten hat, jenen andern Individuen qua anderen, außerhalb und neben Christo befindlichen „zurechnete“. Davon sagt die heilige Schrift in der That nichts; sie sagt nirgends, Gott rechne dem Menschen zu, was Christus geleistet; sondern nur das sagt sie: Gott rechne dem Menschen den Glauben als Gerechtigkeit an (Röm. 4, 3 u. 5). „Die Gerechtigkeit Christi“ (so habe ich schon in meiner Dogmatik, S. 502, gesagt) „wird uns nicht bloß zugerechnet, sondern zu eigen geschenkt.“ *Fides est, qua Christum cum omnibus beneficiis ejus appli-*

camus, sagen schon alte Dogmatiker. Luther sagt im Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen: „Nicht allein gibt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Worte gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo, als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt Ephes. 5, 30, daß Christus und die Seele Ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein; das was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr; die werden Christi eigen. Seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark; also wird die Seele lauter durch ihren Mithil, d. i. des Glaubens halber ledig und frei und begabet mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi.“ *Vim justificandi non inesse fidei ex se ipsa, sed quatenus Christum recipit, libenter admitto, sagt Calvin (inst. 3, 11, 7), und: Coniunctio capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur, ut Christus, noster factus, donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia; sed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur (3, 11, 10).* Christus als der zweite Adam, als das Haupt und der Leib der aus ihm durch den Geist geborenen, ist es, dessen Gerechtigkeit die unsere ist. Christus ist der Mensch, der einzige, von welchem Gott noch etwas weiß; wir kommen nicht als Menschen neben ihm; sondern nur als Glieder an ihm noch in Betracht. So lehrt ja auch deutlich und klar die heilige Schrift selber. Christus ist das *στέμμα* (Gal. 3, 16), die Nachkommenschaft Abrahams, die Eine, welcher die Verheißung gilt; er ist die Krone oder der Haupt- und Centralschoß des aus Abraham entsprossenen Baumes; die andern Nachkommen Abrahams sind nicht *στέμματα* neben ihm, sondern haben sich seitwärts abgezweigt, und kommen nicht weiter in Betracht; Christus ist der Centralschoß, die genuine Fortsetzung des Baumes, die Krone. Auch wir nun sind, sofern wir „Christum angezogen haben“ (Gal. 3, 27), d. h. in diesen Einen Christum

als dessen Glieder eingegangen und hineingeboren sind, ἅπαντες εἰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (B. 28), und dadurch, daß wir „Einer“ sind mit und in Christo, sind wir τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα (B. 29).

Diese Fassung der Heilsaneignung, wonach die Wiedergeburt als die durch den Glauben geschehende Einpflanzung in den Einen Christum die Voraussetzung des Mitbesitzes seiner Gerechtigkeit bildet — wohlgemerkt: nicht die Wiedergeburt, sofern sie der Anfang unserer allmählichen Heiligung ist, sondern die Wiedergeburt, sofern sie der einzufür allemalige Eintritt in die Gemeinschaft der Person Christi ist! *) — diese Fassung ist also wiederum weder neu, noch unrichtig; sie ist vielmehr die allein schriftgemäße, organisch-lebendige Anschauung von der Art, wie die Christo eignende Gerechtigkeit vor Gott unser, der Sünder,

*) In diesem Punkte ist Hofmann von Philippi offenbar gründlich mißverstanden worden, wenn Letzterer S. 53 Hofmann's Ansicht folgendermaßen darstellt: „Der Reichthum Christi, aus dem der Einzelne schöpft, ist der seine, und darum läßt sich Gott daran genügen, daß er ihm successive seine Gerechtigkeitsforderung honorirt und aus diesem Reichthum in continuirlichen Abschlagszahlungen seine Schuld abträgt. Auf den nunmehr geschenkweise in seinen Besitz gekommenen Reichthum Christi und das rechtbeschaffene Verhalten zu demselben und Verwenden desselben von Seiten des Schuldners gesehen, kann der Gläubiger vollkommen sicher und beruhigt sein.“ Von dieser pelagianischen Ansicht, als ob Gott dem Wiedergeborenen auf Grund dessen, daß er durch seine allmähliche Heiligung gleich als durch eine Reihe von „Abschlagszahlungen“ seine Schuld selber gut machen werde, die Sündenvergebung schenke — vermögen wir bei Hofmann nichts zu finden. „Wir können uns“ (sagt Hofmann, Zeitschrift S. 188 f.) „des Antheils an diesem neuen Verhältnisse der Menschheit zu Gott nur getrösten, wenn wir in Kraft des heiligen Geistes, welcher uns dieser ein für allemal geschehenen Wandlung gewiß macht, des Willens sind, der in Christo neu anhebenden Menschheit anzugehören, also ihre Sündenvergebung die unsere, aber auch ihr Leben zu Gott unser Leben sein zu lassen.“ Davon, daß Gott um dieses unseres Willens willen in ein anderes Verhältniß zu uns trete, sagt Hofmann kein Wort, sondern vielmehr das gerade Gegentheil. Das aber sagt er, in vollster Uebereinstimmung mit der orthodox evangelischen Kirchenlehre, daß wir die Gewißheit, im lebendigen Glauben zu stehen und des Gnadenstandes uns „getrösten“ zu dürfen, in jenem testimonium spir. sancti (Röm. 8, 9 u. 16) besitzen, welches in uns den Willen, im Geiste zu wandeln, und das Bewußtsein dieses Willens, wirkt. Die Heiligung ist das Kennzeichen des Gnadenstandes.

Eigenthum zu werden vermag. Nicht durch einen Notariatsact oder eine Cession geschieht dieß, sondern in Folge der wirklichen thatsächlichen Einpflanzung in den Einen Menschen, der vor Gott gerecht ist. Und diese Einpflanzung geschieht nicht durch die Heiligung, sondern durch den Glauben.

Anders steht es nun aber mit der Frage nach der Heilserwerbung. Was Christus zu leisten gehabt, um derjenige zu werden, welcher selbst gerecht und zugleich im Stande wäre, seine Gerechtigkeit uns mitzutheilen — worin diese seine Gerechtigkeit bestehe — das ist die Frage, in deren Beantwortung Hofmann von dem herkömmlichen Wege kirchlich-dogmatischer Lehre abweicht. Ob auch diese Abweichung nur eine formelle sei, dieß berührt und beunruhigt uns zuvörderst nicht. Die Abweichung selbst genau kennen zu lernen, ist die nächste Aufgabe. Nach kirchlich-dogmatischer Lehrweise hat Christus, um als der Erhöhte diejenigen, welche durch den Glauben zu Gliedern an ihm wiedergeboren werden, seiner Gerechtigkeit vor Gottes Richterstuhl theilhaftig machen zu können, zuvor in seiner Niedrigkeit ohne unser Dabeigewesenheit sich dem Gerichte Gottes für uns dargestellt, hat erstlich activ die vollkommene Gerechtigkeit geleistet, welche Gottes ewiger Gesezeswille (*lex naturalis in Deo, lex aeterna*) von dem Menschen als solchem fordert, und welche darin besteht, daß der Mensch Gott über alle Dinge liebe; er hat zweitens passiv den Zorn Gottes gegen die Sünde sündlos und schuldlos ertragen, den wir hätten ertragen sollen. Anders bei Hofmann. Zwar auch er gibt zu, Christus habe sich „in den Gegensatz des um der Sünde willen der Menschheit zürnenden Vaters, und des sündlos dieser“ (unter dem Zorne Gottes stehenden) „Menschheit angehörenden, unter aller Folge ihrer Sünde“ (also auch unter der Erfahrung des Zornes Gottes) „sich bewährenden Sohnes begeben.“ Daß also Christus den Zorn Gottes schuldlos getragen habe, indem er ein Glied der „zum Gegenstande des Zornes Gottes gewordenen Menschheit“ wurde, und „alle, durch seine Sündlosigkeit nicht unmittelbar ausgeschlossenen Folgen der Sünde“ an sich erfuhr, das stellt er nicht in Abrede. Gleichwohl aber verwahrt er sich bestimmt dagegen, daß Christus jene Folgen der Sünde (einschließlich des Stehens unter der *ὀργή*) „an Statt der Menschen“ getragen, jene vollkommene

Gerechtigkeit der unentwegten Gottesliebe „an Statt der Menschen“ bewährt habe. Eine *satisfactio vicaria* soll es nicht sein, eine Stellvertretung soll nicht stattgefunden haben. Nicht nur aus der Heilsaneignung, sondern auch aus der Heilserwerbung soll die juridische Anschauung einer, von der Gerechtigkeit Gottes geforderten Leistung ausgeschlossen bleiben.

Was tritt nun aber an die Stelle jener Stellvertretung? Irgend einen Zweck und Sinn muß es doch gehabt haben, daß Christus der sündlose sich dem Zorne Gottes unterzog und die Folgen der Sünde erduldet. Hat er es nicht gethan, um einer Forderung des gerechten Richters Genüge zu leisten, welcher entweder durch uns oder durch einen Andern an unserer Stelle Genüge geleistet werden mußte, — zu welchem andern Zwecke oder um welcher anderen Ursache willen hat er es gethan? Hofmann antwortet: *) „um den Gegensatz zu vollziehen, in welchen sich der dreieinige Gott begeben, um die zum Gegenstande des Zornes gewordene Menschheit in ein Verhältniß der Lebensgemeinschaft zwischen ihm und ihr herzustellen.“ Allein diese Antwort gibt nur Veranlassung zu der neuen Frage: warum denn das Verhältniß der unter Gottes Zorn stehenden Menschheit nur dadurch in ein Gemeinschaftsverhältniß habe hergestellt werden können, daß der Sohn sich in jenen äußersten Gegensatz begab? oder mit andern Worten: warum es denn nicht genügt habe, wenn der Sohn überhaupt in die Menschheit einging, vollkommene Liebe zu Gott übte, und so den Anfang einer neu beginnenden Menschheit in sich darstellte? warum er gerade unter allen Folgen der Sünde, und sogar unter dem durch Satans Wirkung ihm „widerfahrenen“ Verbrechertode jene Liebe habe bewahren müssen?

Hier, wo Hofmann's „Abweisung“, sowie sein „Lehrgeзанzes“ uns im Stiche lassen (denn der sechste Satz des fünften Lehrstücks erklärt nur, wie es geschichtlich so kommen mußte **),

*) An der angeführten Stelle Zeitschrift S. 181 f.

**) Philippi überschreitet auch hier wieder in seiner Darstellung der Hofmann'schen Lehre die Gränze der Wahrheit, wenn er (S. 47) sagt, der Tod Christi falle nach Hofmann's Ansicht „nicht sowohl unter den Gesichtspunkt der gottgeordneten Nothwendigkeit, als vielmehr nur der menschlichen und ver-

daß „der göttlichen Selbstbezeugung theils Glaube, theils Unglaube antwortete“, und Israel „den Gehorsam des Glaubens verweigerte“, und daher ein Conflict zwischen dem sich diesem Widerspruche gegenüber bewährenden Jesus und dem ihm widerstrebenden Volke herbeigeführt wurde, dessen Ausgang nur sein Tod als Verbrecher sein konnte) — hier treten nun die einzelnen Ausführungen der alt- und neutestamentlichen Opferlehre im „Schriftbeweis“ erläuternd ein. Nicht sofern sie exegetisch mehr oder minder begründet seien, sondern sofern sie dazu dienen, uns in Hofmann's Anschauung tiefere Blicke zu verstatten, haben wir sie in diesem Abschnitt unserer Untersuchung zu Rathe zu ziehen.

Hofmann hat in seiner Untersuchung über die neutestamentlichen Stellen, welche vom versöhnenden Tode Christi handeln, eine eingehende Untersuchung über das, was das alte Testament von der Veröhnung lehre, und namentlich über das Wesen der Opfer vorangeschickt. Wo Christus und die Apostel von Opfer und Sühne des neuen Bundes reden, treten sie in das Erbe der im alten Bunde sich entwickelt und fixirt habenden Grundbegriffe von Opfer und Sühne ein; ihre Meinung kann also nicht verstanden werden, wenn nicht zuvor festgestellt ist, wie im alten Bunde das Wesen des sühnenden Opfers gedacht worden. Aus dem Wesen des alttestamentlichen Opfers soll das des neutestamentlichen erklärt und verstanden werden. *) Nun findet Hofmann

meidlichen Zufälligkeit.“ Man muß Hofmann's Werk mit einer ganz absonderlichen Brille gelesen haben, um nicht zu sehen, daß er schon an dieser Stelle des „Lehrganges“ gerade eine gottgeordnete Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit des Todes Christi — nur eben eine geschichtliche und mit Bezug auf das geschichtlich-factische Verhalten Israels von Gott geordnete Nothwendigkeit des Todes Christi annimmt.

*) Es ist wiederum eine gehässige Unterstellung, wenn Philippi S. 58 f. Hofmann Schuld gibt, er habe sein Lehrganges „außer, vor und neben der Schrift gebildet, und dann das Schriftwort so lange ausgedehnt, oder zusammengezogen, um nicht zu sagen, gepreßt, bis es mit dem Lehrgangen scheinbar sich deckte.“ Auch ich halte den Glauben, daß man ein „Lehrganges“ aus dem christlichen Bewußtsein heraus construiren könne, für eine Täuschung (vergl. das Vorwort zum zweiten Theile meiner Dogmatik, S. VI) und die selbständige Stellung, die dem christlichen Erfahrungsbewußtsein neben der heiligen Schrift eingeräumt wird, für eine unberechtigte (vergl. mein Send-

(wir prüfen hier noch nicht seine Untersuchung, sondern theilen nur deren Ergebnisse mit), daß im alten Bunde nicht die Sünde des Menschen am Thiere bestraft werde, das Thier nicht stellvertretend für den Sünder eintrete, um an seiner Statt den Tod als Bestrafung zu erleiden. „Das Opferthier vertritt keineswegs die Stelle des Menschen“ (Schriftbew. II, A, S. 191). Ueberhaupt sei das Opfer nicht dazu bestimmt, daß die Gnade Gottes durch dasselbe erst gewonnen und erworben werde. „Nicht um seine Sünde zu sühnen, oder die Folge der Sünde, den Tod, abzuwenden, sondern auf Grund der geschehenen Sündenvergebung tödtet Abel die Thiere“ (Schriftbew. S. 141). „Beidemale, wo Abel und wo Noah opfert, ist es der Gerechte, welcher Opfer darbringt. Beidemale ist nicht des Opfernden besondere Sünde des Opfers Veranlassung, geschweige daß das Thier an die Stelle des sündigen Menschen träte“ (S. 143). Und vom Passah (S. 178): „Die Güte Gottes, daß er sein Volk erlöse, wollte weder erst erbeten, noch schon erwiedert, und seine Gnade, daß er es verschone, nicht erst gewonnen werden. Er hatte verheißen, zu erlösen und zu verschonen, und forderte nur von allen einzelnen Familien des Volkes den Thatbeweis, daß sie an die Erfüllung seiner Verheißung glaubten, und ihre Verschonung seiner Gnade dankten.“ Die mosaischen sühnenden Opfer (Brandopfer, Sünd- und Schuldopfer) unterschieden sich zwar von diesen älteren Opfern, aber doch nur durch „schärfere Ausprägung der Verschiedenheit“ der einzelnen Arten (S. 144). Das bleibt sich gleich, daß auch bei den levitischen Opfern das Thier

schreiben an Sartorius, S. 7); daß aber Hofmann sein Lehrganzes zuerst fertig gemacht und hiernach die heilige Schrift gedehnt und gepreßt habe, ist eine durch nichts zu beweisende Beschuldigung, und mir macht sein Werk weit eher den umgekehrten Eindruck, als ob er nach langjährigen exegetischen Studien es versucht habe, ein Lehrganzes zu construiren, hierbei aber, unbekannt, nur die Ergebnisse jener exegetischen Studien in sein Lehrganzes hinein-constructirt habe. Nicht von dem Lehrganzes, wohl aber von eigenthümlichen Principien theologischer Grundanschauung sind, wie ich später zu zeigen gedenke, seine exegetischen Studien beherrscht. Aber wo wäre der Exeget zu finden, der nicht Principien und Grundanschauungen zu seiner exegetischen Forschung mitbrächte?!

nicht an die Stelle des Menschen tritt und den Tod nicht als Strafe erleidet (S. 191). Sondern Gott hat von vornherein beschlossen, dem Menschen gnädig zu sein und ihm seine Schuld zu vergeben — nicht erst um des vom Menschen darzubringenden Opfers willen — aber Gott stellt dabei dem Menschen eine Bedingung, fordert von ihm einen Thaterweis des Glaubens. Der Mensch muß Gotte „eine Zahlung leisten“, (S. 164); er gibt ein ihm als Eigenthum zugehöriges Thier Gotte dahin. In der „Dahingabe eines Thierlebens“ besteht (S. 150) das Wesen des sühnenden Opfers, welches „dem Verhältnisse des Menschen zu Gott gilt, das durch die Sünde gestört, durch die Gutmachung für die Sünde hergestellt ist“ (S. 149) und ebenso das Wesen des Verdankopfers (S. 150), welches (S. 149) „dem Verhalten Gottes gegen den Menschen gilt, welcher Gutes von Gott empfangen hat oder empfangen möchte.“ Das Blut des Opferthieres wird als das „verströmte Leben“ des dahingegebenen Thieres, somit als Thatbeweis der von Gott geforderten, vom Menschen geleisteten „Zahlung“ oder „Gutmachung“ an den Altar gebracht, um „die durch die Sünde verunreinigte Stätte durch die geleistete Zahlung von der Sünde zu entledigen.“

Es tritt also, wenn wir es kurz zusammenfassen wollen, nicht eine Forderung der unerbittlichen, gleichsam absolut für sich stehenden richterlichen Gerechtigkeit Gottes auf, fordernd, daß die verdiente Strafe entweder vom Menschen selbst, oder von einem seine Stelle vertretenden Opfer erduldet werde; sondern die absolute Gnade hat die Schuld zu tilgen, die Strafe zu erlassen, ein für allemal beschlossen, aber die mit und in der Liebe Gottes zugleich gesetzte Heiligkeit Gottes bewegt ihn, diese Vergebung dem Sünder nicht ohne Weiteres gleichsam an den Hals zu werfen, sondern von ihm eine Leistung bußfertigen Glaubens zu verlangen. Er soll erkennen, daß er Uebel gethan und in Schuldhaft gekommen ist (er soll also die innerhalb der vergebenden Liebe Gottes noch mitgesetzte, die Sünde verurtheilende göttliche Heiligkeit erkennen und anerkennen), und diese Erkenntniß soll sich darin erweisen, daß er eine „Zahlung“ oder „Gutmachung“ leistet, keine solche, welche ein Aequivalent der verdienten Strafe wäre, sondern nur diejenige Zahlung, welche

der bereits von vornherein gnädige Gott in seiner gnädigen Weisheit ihm vorgeschrieben, und mit welcher er sich zufrieden stellen zu lassen beschlossen hat. Es steht nicht so, daß Gott durch seine Gerechtigkeit genöthigt wäre, die Strafe unausweichlich zu vollziehen — entweder am Sünder, oder an einem Stellvertreter desselben — sondern sein heiliger Zorn gegen die Sünde verlangt nur dieß, daß der Sünder durch einen von Gott vorgeschriebenen Act seine begangene Sünde büße und gut mache; dann will ihm Gott die Strafe erlassen. — Ich glaube hiermit Hofmann's Ansicht von den alttestamentlichen Opfern richtig und unentstellt wiedergegeben zu haben.

Die Kraft der alttestamentlichen Opfer liegt (Schriftbew. II, A, S. 191 ff.) darin, daß Gott sie angeordnet hat. Nicht der Tod des Thieres, nicht das Blut des Thieres hat in sich eine sühnende Kraft (wie das der Fall sein müßte, wenn dieser Tod ein stellvertretendes Erdulden der Strafe wäre), sondern, an sich werthlos, wird die Dahingabe des Thierlebens eine sühnende darum, weil Gott beschlossen und verordnet hat, mit dieser Zahlung sich zufrieden stellen zu lassen. Und auch das Opferthier selbst ist ein von Gott dem Menschen geschenktes. „Der Mensch verdankt, was ihn sühnt, Gotte selbst. Sich selbst, den Sünder, vertritt der mit der Macht über das Thierleben begabte Mensch, indem er diese Macht für den Zweck gebraucht, für welchen sie ihm gegeben worden.“ (S. 191.) Wo Gott Isaaks Opfer fordert, schickt sich der Glaube an, auch Isaak zu opfern. (S. 192.) Die Unvollkommenheit aber des alttestamentlichen Opfers lag (S. 193) darin, daß die Opferleistung nicht Leiden des Gerechten, nicht Berufsleiden des Heilsvermittlers war, und daß die Berufsleiden der Heilsvermittler nicht Opfer waren. „Wenn in eins zusammentrifft, was Gott dort*) dem Gerechten und Mittler seines Heilswerks in Folge der Sünde und durch die Sünde widerfahren läßt, und was er hier den Frommen und Mittler des gemeindlichen Gottesdienstes zur Gutmachung der Sünde leisten heißt“: so ist die „Verwirklichung des göttlichen Heilswillens“ vollzogen.

*) Dieß „dort“ bezieht sich namentlich auf die zuvor betrachtete Stelle Jes. 53.

In diesen Worten leitet Hofmann von dem alttestamentlichen Opfer zu dem versöhnenden Tode Jesu Christi über. In der Geschichte des Leidens Jesu findet er nun nichts, was ihn berechtigte, des Herrn Leiden und Sterben sei es der Verdammniß, oder der Buße zu vergleichen, (S. 212.) Weder in der einen, noch in der anderen Weise habe Jesus Gottes Gericht an sich erfahren, sondern Gott habe ihn und er sich selbst als Heilmittler hingestellt, damit er die Feindschaft des widergöttlichen Willens gegen das Heilswerk sich widerfahren lasse. Dieß Widerfahrniß werde durch die Freiheit, womit er sich demselben unterzog, seine Leistung. Wie aber sein Widerfahrniß kein Leiden dessen war, was die sündige Menschheit hätte leiden sollen (kein Leiden einer Strafe), so sei seine Leistung nicht die Leistung dessen, was die sündige Menschheit zu leisten gehabt hätte, sondern lediglich Berufsgehorsam des gottverordneten Heilmittlers. (S. 212.) Versöhnend aber und erlösend und einen „Abschluß“ (nämlich den Abschluß des Verhältnisses des der Menschheit wegen ihrer Sünde zürnenden Gottes zu der unter diesem Zorne stehenden Menschheit) herbeiführend, durch den „ein neuer Anfang“ ermöglicht wurde, war jene Leistung dadurch, daß dieselbe „die gutmachende Leistung für die Sünde der adamitischen Menschheit, nämlich die von Gott gewollte und beschaffte entsprechende Bethätigung ihres Verhältnisses zu Gott — die Herstellung eines Verhältnisses der Menschheit zu Gott in der Person Jesu Christi — war“, eines Verhältnisses, „für welches die Sünde nicht mehr, welches ganz Heiligkeit ist“. So entspricht, was Christus gethan und gelitten, zugleich „dem priesterlichen Opfer“ und „dem Leiden des Gerechten“.

Man sieht, wie mächtig der am alten Testamente gewonnene Opferbegriff hier einwirkt. Auch bei Christi Opfer findet kein stellvertretendes Erleiden der vom Menschen verdienten Strafe, noch eine stellvertretende Leistung dessen, was der Mensch hätte leisten sollen, statt; auch hier ist Gottes Gnade nicht erst zu erwerben, dadurch daß den Forderungen seiner richterlichen Gerechtigkeit Genüge geschähe (satisfieret); auch hier ist Gott von vornherein der gnädige, und fordert von der Menschheit wiederum nur eine „Gutmachung“, dießmal aber nicht eine willkürlich festgesetzte äußerliche Dahingabe eines Thierlebens in

leiblichen Tod, sondern, daß die Menschheit, in der Person des von Gott zu diesem Zwecke ihr geschenkten menschengewordenen Gottessohnes und nunmehrigen Menschen Jesus, vollkommene Gottesliebe und Gottesgemeinschaft bis in den, durch den widergöttlichen Willen ihr (resp. ihm) widerfahrenden Kreuzestod bewähre. Die hier geforderte Leistung ist keine physische, sondern eine ethische.

Schon hier hellt sich das Dunkel auf, welches vorhin noch über Hofmann's Versöhnungslehre schwebte. Nimmermehr fällt (wie Dr. Philippi ihm Schuld gibt) Christi Tod „unter den Gesichtspunkt der menschlichen und vermeidlichen Zufälligkeit“; zwar im „Lehrganzen“ V. 6 wird nur die geschichtliche Nothwendigkeit des Todes Jesu entwickelt, aber hier decken sich eben das „Lehrganze“ und der „Schriftbeweis“ nicht, sondern der letztere gibt tiefere und reichere Aufschlüsse.

Diese Aufschlüsse vervollständigen sich endlich durch das, was Hofmann's Schriftbew. II. A. S. 332—335 als Endergebniß der Untersuchung über die apostolischen Aussprüche gibt. Als substantiellen berechtigten Kern der herkömmlichen kirchlichen Satisfactionenlehre erkennt er vier Sätze an: „1) daß die Entfremdung zwischen Gott und der Menschheit ein für allemal in Friedensgemeinschaft gewandelt ist; 2) daß dieß eine Wandlung, nicht des Verhaltens der Menschen, sondern des Verhältnisses Gottes zur Menschheit und der Menschheit zu Gott ist; 3) daß nicht die Menschheit von sich aus, sondern Gott in Christo dieselbe beschafft hat, und 4) daß Gott dieselbe so beschafft hat, daß er darin seinen Liebeswillen gegen die Menschheit nicht ohne seinen Haß gegen die Sünde bethätigte.“ Eben diese vier Sätze sind nun aber auch in seiner Versöhnungslehre vollständig gewahrt. „Ein für allemal“ steht, wer durch den Glauben zu einem Glied Christi wiedergeboren ist, im vollen Frieden mit Gott, und braucht diesen Frieden nicht erst durch Werke oder durch allmähliche Fortschritte der Heiligung stückweise zu erwerben. *) Nicht in einem veränderten Verhalten der Menschen (einer *justitia infusa*, d. h. Umwandlung aus Sündern in Heilige),

*) Das gerade Gegentheil soll Hofmann nach Philippi's anklagender Darstellung gelehrt haben!! (Siehe oben.)

sondern in einer Wandlung des Verhältnisses Gottes (als des nunmehr die Sünde vergebenden) zur Menschheit, und der Menschheit (als der nunmehr versöhnten) zu Gott. Nicht die Menschheit hat diese Umwandlung bewirkt, oder verdient, oder erworben, sondern Christus, und ihn hat die Menschheit nicht aus sich producirt, sondern von Gott geschenkt erhalten. Mit welchem Rechte nach dem Allem Dr. Philippi noch behaupten könne, Hofmann habe nur einen Christus in uns, keinen Christus für uns, wird jeder Unbefangene zu würdigen wissen. Nur der einzige, allerdings aber bedeutsame Unterschied findet zwischen Hofmann und der kirchlichen Satisfactionstheorie statt, daß nach letzterer Christus den Forderungen sowohl der *justitia legislatoria* an den Menschen als solchen (daß er heilig sein solle), als der *justitia vindicativa* an den Sünder (daß er des Todes sterben müsse) an unserer Statt Genüge geleistet, und es dadurch Gotte ermöglicht hat, seinen Zorn von uns zu wenden; während dagegen nach Hofmann Gott durch keinerlei *justitia* gebunden war in den Erweisungen seiner Gnade und Liebe, von vornherein vielmehr der liebende gegen die Menschheit, auch gegen die sündige, war, und nicht zur Ermöglichung seines *ἵλαος εἶναι*, sondern lediglich zum Erweis seiner Liebe, aber seiner heiligen Liebe (welche die Menschheit nicht bloß von der Strafe, sondern auch von der Sünde befreien will), auch seinen Haß gegen die Sünde bethätigt hat, indem er von der Menschheit eine thätige Gutmachung gefordert hat, welche Christus als Gerechter und als Opfer geleistet hat. Diese Gutmachung ist aber darum eine hinreichende und wirksame, weil Gott sie geordnet und gefordert hat. Gottes freier, heiliger Liebeswille hat diesen Heilsweg geordnet, keine zwingende Nothwendigkeit hat ihm denselben aufgedrungen.

Hiermit hoffe ich eine so vollständige und treue Darstellung von Hofmann's Versöhnungslehre gegeben zu haben, als sie nur immer einem Dritten gelingen kann, nachdem er sich in ein ihm fremdes Denksystem hineinzudenken und hineinzuleben alle Mühe gegeben hat.

II.

Das Princip der Hofmann'schen Methode theologischen Erkennens und die Berechtigung desselben.

Schon die vorangehende Darstellung zeigt, daß man es bei Hofmann nicht mit etwelchen ordinären „Häresieen“ oder willkürlichen Abweichungen von der orthodoxen Lehre zu thun habe, am wenigsten mit so plumpen, wie sie von Dr. Philippi ihm sind angebicdet worden*), sondern mit einem in sich einheitlichen System theologischer Anschauung, welches in seinem Unterschiede von dem herkömmlich kirchlichen betrachtet, bis in die höchsten, feinsten und schwierigsten Gegensätze der Speculation hinanführt. Es ist die alte, noch nicht gelöste, und meines Dafürhaltens wohl niemals völlig adäquat zu lösende Frage, wie sich in Gott Freiheit und Nothwendigkeit verhalten. Das kirchliche Lehrsystem wurzelt in dem Begriff einer Gerechtigkeit Gottes, welche für Gott selbst eine Nothwendigkeit ist (*natura divina, lex naturalis Dei*) und für sein Wollen Nothwendigkeiten mit sich bringt. Hofmann dagegen gehört mit seinem Denken sichtlich mehr der Schelling-Schaden'schen Schule an, welche alles göttliche Wollen als ein freies zu erfassen strebt. Es ist im letzten Grunde die Frage, ob Gottes Wesen das Product seiner Selbstproduction und Selbstbestimmung, oder ob Gottes Selbstproduction und Selbstbestimmung das Product seines Wesens sei; mit andern Worten, ob Gott existiren und so sein müsse, weil das in sich nothwendige Wesen Gottes auch die Nothwendigkeit der Existenz in sich trage (man denke an den ontologischen Beweis des Anselmus), oder ob das Wesen Gottes so beschaffen sei, weil Gott

*) Selbst daß Hofmann gewöhnlich von der „Gerechtigkeit aus dem Glauben“ (nicht „durch den Glauben“) spricht, ist nach Philippi S. 52 ein Kennzeichen häretischer Denkweise. Daß der Apostel Paulus Gal. 4, 22 u. 24 u. v. a. ebenfalls δικαιωθήναι ἐκ πίστεως schreibt, scheint Herrn Dr. Philippi entgangen zu sein. Unwillkürlich erinnert man sich hierbei an den Schreckensruf des Herrn Präsidenten Lars im Wandsbeker Voten: „Der Text ist bei meiner armen Seel' ein Manuchäer!“

so sein wollte. Die eine wie die andere Grundanschauung führt, in die Consequenzen verfolgt, zu undenkbarem. Beide sind gegeneinander berechtigt. Und nachdem die Dogmatik in ihrer scholastischen Gestaltung lange genug unter der Alleinherrschaft der Necessitätsanschauung gestanden, dürfte es nur mit Freuden zu beglückwünschen sein, wenn endlich einmal auch ein erfrischender Morgenwind der entgegengesetzten Art sie durchweht, ihre Blätter bewegt und die Rehrseite derselben dem Blicke zuwendet.

Doch ich habe, indem ich von speculativer Seite eine Berechtigung der Hofmann'schen Grundanschauung nachzuweisen suchte, vielleicht zu viel behauptet. Vielleicht ist der Einfluß seiner speculativen Denkrichtung auf sein System ein geringerer, ein unbedeutender, ein verschwindender, und eine Rechtfertigung seines Standpunktes von dieser Seite ihm selber nicht zu Danke. Gewiß ist, daß seine Versöhnungslehre, wenn sie auch in ihrer letzten Spitze auf jene speculative Anschauung hinausläuft, doch nicht zunächst in speculativen Denkoperationen wurzelt, und am allerwenigsten mit Willen ihnen zu Liebe construiert ist. Mit Recht kann also gefordert werden, daß die unmittelbare Grundlage jener Lehre, die exegetische, vor Allem in ihrer principiellen Eigenthümlichkeit begriffen werde.

Und hier stellt sich sogleich eine principielle Differenz der Methode heraus. Die herkömmliche kirchlich orthodoxe Dogmatik ist von der exegetischen und sachlichen Betrachtung des newtestamentlichen Opfertodes Christi, als des vollkommenen Opfers, ausgegangen, und hat von da aus die alttestamentlichen Opfer als Vorbilder zu begreifen gesucht. Der Opfertod Christi galt ihr — mit welchem Rechte, ist hier einstweilen gleichgültig — als ein Tod stellvertretender Erdulbung der auf der Menschheit lastenden Strafe; von hier aus sollte nun auch auf die alttestamentlichen Opfer Licht fallen. Steht es einmal fest, daß Christus an der Stelle der sündigen Menschheit sich dem Richter als judicandus dargestellt hat, und das von der Menschheit verdiente Gericht hat über sich ergehen lassen, so ist nun auch offenbar, daß bei den alttestamentlichen Opfern, welche ja eben dieß als Schatten hatten vorbilden sollen, die Schuld des Opfern den dem Thier auf's Haupt gelegt wurde, und das mit der fremden Schuld beladene Thier nun den Tod der Strafe anstatt des

Opfernden erleiden mußte. Von solcher Anschauung ausgehend, kann die kirchliche Dogmatik nicht einmal dadurch sich wesentlich beirrt fühlen, daß ihr nunmehr nachgewiesen wird, es sei im alten Bunde von solcher Schuldübertragung und stellvertretenden Bestrafung nirgends eigentlich die Rede, und durch die alttestamentlichen Opfer sei die Gnade Gottes nicht erst gewonnen und erworben worden. Sie wird dieß vielleicht zugeben, sie wird es aber natürlich finden. Denn da die alttestamentlichen Opfer nur Schattenbilder des wahren Opfers sein sollten, so durfte ja nicht der Schein erweckt werden, als ob durch sie, die Thieropfer, Gottes Gnade wirklich erworben werde. Die Gnade mußte als eine von den bloß vorbildlichen Opfern unabhängig für sich stehende, die Schuld als eine trotz ihrer fort und fort auf dem Sünder haftende dargestellt werden.

So die Art, wie die kirchliche Dogmatik ihre Satisfactionslehre begründet hat und weiter begründen könnte. Ganz den umgekehrten Weg hat Hofmann eingeschlagen. Und nicht erst gestern und heute. Trügt mich mein Gedächtniß nicht völlig, so war es bei seiner theologischen Inauguraldisputation einer der interessantesten Controverspunkte zwischen ihm und dem seligen Olshausen, daß er die prophetischen Citate im neuen Testamente aus dem Context, den sie an ihrer Urstelle im alten Testamente haben, erklärt wissen wollte, während Olshausen umgekehrt die Ansicht vertrat, daß von der vollen Klarheit der neutestamentlichen Offenbarung aus erst das rechte Licht auf das alte Testament falle. Ganz analog ist die Verschiedenheit der Methode in Bezug auf das Wesen des Opfers. Hofmann erklärt nicht den alttestamentlichen Opfercult aus dem Opfer Christi, sondern er erklärt die alttestamentlichen Opfer aus dem alten Testamente, und zwar so, daß er in der Tödtung der zur Bekleidung der ersten Menschen geschlachteten Thiere (1 Mos. 3, 21) die Wurzel des ganzen Opferwesens findet, die sich dann allmählich entwickelt und auseinandergebreitet habe; und wo dann im neuen Testamente Opferbegriffe auf Christum übertragen werden, da sollen diese aus dem alten Opfercultus, dem sie entstammen, verstanden werden.

Unverzagt behaupte ich, daß diese Methode Hofmann's ihre volle Berechtigung hat, wenn schon ich sie nicht als die

alleinberechtigte anzuerkennen vermag. Warum sie letzteres nicht sei, ist oben schon angedeutet. Die alttestamentlichen Opfer sind wirklich nur Schattenbilder (Hebr. 10, 1, *κατὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*) gewesen, und es kann in ihnen das volle Wesen des Opfers noch nicht erschlossen gewesen sein. Nicht nur noch nicht formell zur Lehre und Theorie entwickelt, sondern auch noch nicht materiell nach allen seinen Seiten zur sinnbildlichen Darstellung gebracht. Gesezt, es könnte strict bewiesen werden, daß dem alttestamentlichen Opfercult das Moment des stellvertretenden Strafleidens völlig fremd gewesen wäre, und jene Opfer nur „Gutmachungen“ waren, so wäre hiermit noch nicht ausgeschlossen, daß Christi Opfer die Qualität eines stellvertretenden Strafleidens dennoch gehabt haben könnte. Es wird deßhalb die ältere kirchliche Methode immerhin neben der Hofmann'schen berechtigt bleiben. Das ist ja überhaupt so auf allen geistigen Gebieten, daß verschiedene Methoden des Forschens sich weder commandiren, noch polizeilich verbieten lassen (auch die von Hofmann mehrfach bekämpfte Methode scholastischer Begriffsdistinctionen wird sich nicht verbieten lassen), sondern daß, von Gott selbst geweckt und berufen, zu rechter Zeit und Stelle die rechten Männer auftreten, welche „ein Neues pflügen“, das alte von einer neuen Seite betrachten, und so zur Ermittlung der volleren Wahrheit einander in die Hände arbeiten.

Dieselbe Berechtigung aber, welche wir der alten Methode zugestehen, nehmen wir auch für Hofmann's neue Methode in Anspruch. Letztere, allein angewendet, könnte, namentlich unter minder besonnenen Händen, leicht zu einer Entleerung der Begriffe des Opfers, der Sühne, der Versöhnung führen, und daher schadet es gar nichts, wenn auf eine kritisch sichtende Strömung zu Zeiten wieder einmal eine intuitiv bereichernde Strömung in der Theologie folgt, welche mit aufgethanen Händen in die ahnungsreiche Fülle neutestamentlichen Lehrgehaltes hineingreift, Anschauungen gewinnt, und von da aus auch in das alte Testament mit gleichsam divinatorischem Seherblicke neutestamentliches hineinschaut, selbst auf die Gefahr hin, daß sie zu viel schaute. Ebenso gewiß ist es aber, daß diese Theologie der Intuitionen gar leicht in Willkürlichkeiten sich verirren würde, wenn ihr nicht als heilsames und dankenswerthes Correctiv die

Methode der kritischen Exegese, der strenghistorischen Kritik der Exegese, zur Seite stünde.

Diese Berechtigung wird noch deutlicher werden, wenn man endlich noch in's Auge faßt, wie und auf welche Art die herkömmlich kirchliche Dogmatik aus dem Neuen Testamente ihre Opfer- und Satisfactionalehre geschöpft und gewonnen hat. Nicht so sehr darauf kommt es an, ob sie hierbei auf die Exegese einzelner dicta probantia sich beschränkt, oder mehr das Ganze des neutestamentlichen Lehrinhaltes in's Auge gefaßt habe, als darauf, welche innerlichen theologischen Principien sie zur Exegese überhaupt mitgebracht habe. Ich möchte fast sagen: welche Tendenzen. Denn sobald es auf Eruirung und Begründung eines Lehrsystems ankommt, ist jede Exegese tendenziös, die kirchliche nicht minder, wie die heterodoxe. Doch um schwächer organisirten Nervensystemen keinen zu großen Schrecken zu machen, will ich näher erklären, was ich meine.

Zwei Principien oder Tendenzen sind bei der Eruirung der Dogmen aus der heiligen Schrift zu allen Zeiten der christlichen Kirche nebeneinander hergegangen. Diejenigen geistigen Factoren, welche als die Begründer der orthodoxen Lehre angesehen werden müssen, hatten es stets und in den verschiedensten Stadien der Dogmenentwicklung unwillkürlich und unbewußt darauf abgesehen, das Lehrsystem als ein innerlich geschlossenes, scharfconsequentes herauszubilden, in welchem jedes Glied seine innerlich nothwendige Stelle haben müsse. Die Heilsthatsachen und Heilswahrheiten als innerlich nothwendige, gar nicht anders sein könnende darzustellen, war stets die Tendenz der kirchlichen Theologie. Daher liebt sie es allerdings, „erst aufzuzeigen, wie die und die Heilsthatsache habe sein müssen, und dann, daß sie so gewesen sei“.*) In schärferem oder milderem Gegensatz zu dieser kirchlichen Dogmenbildung — bald in der Form der Härese, bald in der harmloseren der Schule — sind nun in mehr als einer Periode Andere aufgetreten, und haben mit Willen und Bewußtsein sich einzig an das zu halten beschloßen, was die heil. Schrift als Thatsache gebe, und haben es hingenommen, weil es göttliche Offenbarungsthatsache sei, und

*) Hofmann in der Zeitschrift S. 179.

haben das viele Fragen nach der inneren Nothwendigkeit dieses einmal gegebenen mehr oder minder streng perhorrescirt. Wem fällt nicht sogleich der Gegensatz ein zwischen der Alexandrinischen Schule (welche freilich in ihrem Systematisirungstrieb so das Maß überschritt, daß die Kirche ihre Ergebnisse sich nicht aneignen konnte) und der Antiochenischen? Ein Jahrhundert später ist es die Kirche, welche das trinitarische Verhältniß in Gott als ein Verhältniß innerer Wesensnothwendigkeit über alles, was βουλή in Gott heißt, oder aus der βουλή Gottes hervorgegangen ist, hinaufdatirt, und es als eine mit dem Begriff und der Existenz Gottes unmittelbar sich, gleichsam von selbst, einstellendes Verhältniß erfaßt, während dagegen unter den Arianern wirklich fromme und achtungswerthe Männer (wie Eunomius und vor allem der große Ulfila) erscheinen, die nicht aus muthwilligen Oppositionsgelüsten, sondern aus Herzensnoth sich zur Annahme der nicänischen Lehre nicht entschließen konnten, weil sie einestheils (wie Aurentius von seinem Lehrer Ulfila bezeugt) ein Grauen davor hatten, über die einfachen Aussprüche der heiligen Schrift hinaus sich in speculative Erörterungen einzulassen, andererseits gerade jene Art der Speculation perhorrescirt, indem sie den Act der Erzeugung des Sohnes durchaus als einen Act göttlicher Freiheit betrachten zu müssen glaubten.*)

Unschwer ließe sich zeigen, wie auch in den monophysitischen Streitigkeiten auf Seiten der Monophysiten überall die Tendenz durchschlug, das Geschichtliche an der Person Jesu in eine Reihe von Acten ewiger Nothwendigkeit aufzulösen. Recht sichtlich zeigt sich dieß bei den Monotheleten. Wenn Jesus Hunger oder Müdigkeit empfindet, so ist es nach Theodorus der ewige Logos, welcher decreto divino den Beschluß gefaßt hat, unter andern auch einmal Hunger und Müdigkeit zu empfinden, und zur Ausführung dieses Entschlusses sich seiner menschlichen Natur als eines Werkzeuges bedient (διὰ μέσης τῆς ψυχῆς und διὰ μέσου τοῦ

*) Vergl. Wih. Krafft, Kirchengeschichte der germanischen Völker, I. S. 337 f. Nach Aurentius hat Ulfila das Bekenntniß der Homousianer für eine verabscheuungswürdige Erfindung der Dämonen gehalten, weil es schriftwidrig sei. Denn die heilige Schrift unterscheide deutlich die Gottheit des ungezeugten Vaters und die des gezeugten Sohnes. Der Vater sei der Schöpfer des Welterschöpfers, der Gott des Herrn; der Sohn sei der Gott der Creatur.

σωματος bewirkt der Logos das Hungern, Schlafen u. s. w.). Bereits hatte unter Justinian der Monophysitismus mit seinem Necessitätsprincip Sieg um Sieg erfochten, und die Gegenpartei, welche mit Bewußtsein an die alten Lehrer der Antiochenischen Schule sich anklammerte (Dreikapitelstreit), verlor mehr und mehr an Terrain. Aber wohin würde die Kirche gerathen sein, wenn nun nicht im folgenden Jahrhundert in kräftiger Opposition die Diotheleten ihren auf das Freiheitsprincip gegründeten Satz: daß das ewige Wollen des Logos dem menschlichen Willen des Menschgewordenen „Raum gegeben habe“, sich in der Weise menschlicher Selbstbestimmung zu bethätigen, selbst mit ihrem Blute besiegelt hätten? Wenn irgend ein Beispiel zu zeigen vermag, wie nothwendig zur Gesundheit der kirchlichen Lehrentwicklung die Reaction einer auf das Freiheitsprincip gegründeten Schule gegen den auf dem Necessitätsprincip beruhenden Systematisirungstrieb ist, so ist es dieses. Wir wollen nun in Kürze noch an die Orthodoxie-bildende Scholastik des Mittelalters erinnern, an jenen Anselmus, dessen der ganzen nachfolgenden Satisfactionstheorie zu Grunde liegendes: „Es muß so sein“ der Schriftforschung schon ziemlich entschieden den Rücken wendet, an jene ganze mittelalterliche Theologie, welche aus speculativen Prämissen und Aristotelischen Sätzen ihr System fertig baut, und sich kaum die Mühe nimmt, hinterher durch allegorisch ausgelegte Schriftstellen darzuthun, daß der heilige Geist sich in der That zu Aristoteles und seinen Schülern bekenne; — damals war die Opposition eine machtlose und in sich gespaltene; auf der einen Seite die aus dem Theologenstande verbannte Biblicität der Waldenser und Tucher, auf der andern eine mit der Platonischen Speculation und ihrem Freiheitsprincip verwandte, aber von der Schrift absehende Mystik. Erst als durch den Humanismus die Bibel der Wissenschaft zurückgegeben war, konnten in Luther die Funken der Mystik mit dem Lichte der Schriftforschung zusammenschlagen. Die Reformation lernte Gott als den in freier Gnade sich erbarmenden wieder erkennen. Und die Reformatoren, Luther voran, haben nicht ein Lehrsystem mit dem Kopfe aus einem Princip heraus als nothwendig und so sein müßend construirt, sondern der von der Schrift geoffenbarten, von ihnen im Glauben erfahrenen Heilsthatsache sich gebeugt.

Über innerhalb der Reformation selbst trat der alte Gegensatz von neuem auf. Denn von neuem trat eine scholastische Strömung ein. Die kirchlich-scholastische Dogmatik der beiden evangelischen Confessionen hielt bei aller Betonung des freien Gnaden- und Liebeswillens Gottes doch das fest, daß der Erweis solcher göttlichen Gnade ermöglicht werden mußte durch jene Bezahlung, welche Christus der in sich nothwendigen und unerbittlichen Forderung der richterlichen vergeltenden Gerechtigkeit in Gott leistete. Die kirchliche Dogmatik beider Confessionen hatte den Trieb, die Heilsthät Christi als eine schlechthin nothwendige, und zwar durch eine in Gottes Wesen, nicht in Gottes Willen liegende Nothwendigkeit bedingte, aufzufassen. Die *necessitas satisfactionis vicariae* wurde behauptet. Da waren es nun die Arminianer, welche dieser Tendenz entgegentraten, der speculativen Begründung die schlichte biblische Aussage*), der *necessitas* das *arbitrium Dei* entgegenstellten. Gott hat diesen Weg der Versöhnung gewählt, nicht weil er zu ihm als dem einzig möglichen genöthigt gewesen wäre, sondern weil er diesen Weg — für gut gehalten hat. Die Schrift sagt: Gott hat ihn eingeschlagen, das muß uns genug sein; wir sollen nicht nachweisen wollen, daß er ihn habe einschlagen müssen. Wie in diesem, so wehren sich die Arminianer in allen Dogmen gegen den Zwang, den die damalige Scholastik ihnen mit ihrer *necessitas* anthun wollte. Dieselben Arminianer, welche die Freiheit des menschlichen Willens gegen das *decretum absolutum* verfochten, kämpften ebenso für die Freiheit der Heilsbeschlüsse Gottes gegenüber der Behauptung einer den Ewigen selber bindenden Nothwendigkeit. Eine Combination politischer und kirchlicher Parteistellungen war es, welche die Arminianer aus der „Kirche“ hinausdrängte, ihnen die Stellung einer „Secte“ anwies; aber nicht zum Heile der „Kirche“. Wohl aber trat ihr zum Heile in ihrem Schooße später die Schule der Föderalisten auf, und machte von neuem,

*) Vergl. Limborch theol. christ. 2, 17, 28 (bei Gelegenheit der Trinitätslehre): Si quis reprehendat, non comparere in nostra hac tractatione voces ac phrasas, quibus communiter dogma hoc a theologis tradi solet: respondeo, nos scripturae simplicitatem secutos, et a viciis ac phrasibus illis consulto abstinuisse, quia non tantum ab hominibus sunt inventae, sed et ambiguae sunt etc.

wenn auch mit minderer Consequenz und Einseitigkeit, die That-
sachen der geoffenbarten Heilsgeschichte geltend gegenüber den
Thesen der sich systematisch abschließenden scholastischen Spe-
culation.

Hofmann's Methode theologischen Denkens und Erkennens
ist jener genannten Reihe von Schulen und Richtungen unver-
kennbar analog, und hierin vor allem liegt ihre höhere Berech-
tigung. Je lebenskräftiger eine Kirche ist, um so frischer und
freudiger wird sie eine solche reagirende Richtung nicht allein zu
ertragen, sondern als ein wohlthätiges Lebensferment in sich auf-
zunehmen und zu verarbeiten wissen. Alles Lebendige ist elastisch;
das Starre ist todt.

Jene Analogie ist aber eine doppelte. Auch Hofmann weist
erstlich die von scholastischer Speculation geschaffenen Begriffe
ab, und hält sich möglichst an die biblischen Begriffe in ihrem
geschichtlichen Sinne. Auch er vertritt zweitens die freie Gottes-
that der freien Gottesliebe gegenüber der Annahme einer in
Gottes Wesen begründeten, den Willen Gottes bindenden Noth-
wendigkeit.

Charakteristisch ist in ersterer Beziehung die Art, wie er
gegen die herkömmliche Satisfactionstheorie polemisirt (Zeitschr.
für Protestantismus S. 185). „Eine Art von Rechnung und
Gegenrechnung drängt sich auf. Nun verhält es sich aber doch
so mit uns, daß wir nicht bloß etwas hätten thun, sondern daß
wir etwas hätten werden, aus Sündern Heilige hätten werden
sollen. Wie gleicht sich dieß mit dem ab, daß Christus der Hei-
lige Gottes nur geblieben ist, der er von Anfang war? Hinwie-
der hat Christus mehr gethan, als nur das Gesetz Gottes erfüllt;
sein Thun ist eine Bewährung seiner Liebe zu Gott, welche für
ihn nicht eine Sache des Gebots, sondern seiner allem Gebote
vorausgehenden Gemeinschaft mit dem Vater war. Wie gleicht
sich dieß ab mit dem, daß wir sündigen Menschen dem Geseze
hätten genügen sollen.“ (Vergl. Schriftbew. II. A. S. 83.) Faßt
man den Begriff des Gesetzes in dem speculativen Sinne der
kirchlichen Dogmatik, so kann man auf diese Fragen gar nicht
kommen. Unter dem Geseze, der *lex*, welcher Christus Genüge
geleistet hat, will die kirchliche Dogmatik nicht zunächst und nicht
bloß das geschichtlich durch Mosen an die bereits sündigen Men-

schen geoffenbarte, in Form der äußern Gebote und Satzungen gestellte Gesetz verstanden wissen, sondern die „lex naturalis Dei“, den ewigen Willen Gottes an den Menschen als solchen, dessen Inhalt sich formuliren läßt in dem Satze: „Du sollst heilig sein, denn ich bin heilig,“ oder: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen“. Es ist jene ewige, im Wesen Gottes und im Wesen des Menschen begründete Forderung des göttlichen Willens an die Menschheit gemeint, daß der Mensch durch Gottesgemeinschaft selig sein solle, wie er denn dazu bestimmt und geschaffen ist. Es ist jene Forderung gemeint, welche vor dem Sündenfalle schon bestand, und als ewige, unverrückbare trotz dem Sündenfalle fortbesteht, und vermöge deren Sünde Sünde ist. Die Menschheit hat, weil und sofern sie eine sündige geworden, jener Forderung zu entsprechen aufgehört; Christus hat, weil er heilig und in der Gottesliebe stehend war und geblieben ist, derselben genügt. Er hat also geleistet, was die Menschheit hätte leisten sollen und nicht geleistet hat. — Hofmann umgeht oder ignorirt nun aber jenen speculativen und abstracten Begriff der ewigen Forderung des Willens Gottes an die Menschheit als solche. Er stellt sich in die Geschichte hinein, auf den Zeitpunkt, wo die Menschen bereits Sünder sind, und versteht unter dem Gesetze das im Verlaufe der alttestamentlichen Heilsgeschichte geoffenbarte Gesetz des Buchstabens, oder höchstens daneben noch die mehr ideale, immer aber an die bereits sündig gewordenen Menschen ergehende Forderung, daß sie „aus Sündern Heilige werden sollen“. Von diesem Standpunkte aus hat sein Einwurf einen guten Sinn. Es ist dieß aber der Standpunkt, welcher die von der Speculation geschaffenen Begriffe möglichst abweist, und sich (analog wie Coccejus) an die in der geschichtlichen Heils Offenbarung gegebenen Begriffe hält. Derselbe Standpunkt gibt sich kund, wenn Hofmann z. B. es verpönt wissen will, daß man den Begriff prophetischer Amtsthätigkeit über die Lehrthätigkeit Jesu hinauserstrecke, oder seine königliche Macht und Würde ihm schon im Stande der Niedrigkeit zuschreibe (Schriftbew. II. A. S. 110 f.). Die kirchliche Dogmatik faßt den Begriff des prophetischen Amtes speculativ; ihr ist Jesus der Prophet, so weit er das Wort ist, in welchem der Vater sich an die Welt geoffenbart hat

und noch offenbart; ebenso faßt sie den Begriff des Königthums speculativ, und sieht deshalb schon in dem in Niedrigkeit Wandelnden das königliche Haupt der Menschheit, und in seinen Wundern nicht bloß *σημεῖα* des Propheten, sondern *δυνάμεις* dessen, dem Wind und Wellen unterthan sind. Hofmann faßt beide Begriffe in ihrer engen geschichtlichen Form, und hat von diesem Standpunkt aus wieder Recht mit seinen Einwendungen.

Aber auch das zweite Characteristicum findet sich bei ihm wieder. Er vertritt auch die freie Gottesthat der freien Gottesliebe gegenüber der Annahme einer in Gottes Wesen begründeten, den Willen Gottes bindenden Nothwendigkeit. So wenig es mir in den Sinn kommt, ihn für einen Arianer oder Semiarianer zu halten, so findet dennoch eine gewisse innere Analogie statt zwischen seiner eigenthümlichen Anschauung des trinitarischen Verhältnisses und jener Anschauung, von der aus ein Ulfila und Aurentius sich den nicänischen Formulierungen widersetzt haben. „Wenn es sich nun darstellt,“ sagt Hofmann (Schriftbew. I. S. 177), „daß die Schrift das trinitarische Verhältniß in Gott als ewiges nur lehrt, indem als geschichtliches, und daß sie es nicht nach dem benennt, wie es ewiges, sondern nach dem, wie es geschichtliches Verhältniß ist: so ist hiermit auch schon der weitere Erweis geliefert, daß nach der Schrift das innergöttliche Verhältniß nicht ohne das Verhältniß Gottes zum Menschen gedacht sein will, und daß es also schriftmäßig ist, zu lehren, das innergöttliche Verhältniß sei für das Verhältniß Gottes zum Menschen, oder, Gott sei dreieinig, um der Gott des Menschen zu sein“. Erinnert man sich an die nicänische Unterscheidung der *οὐσία* von der *βουλή*, so ist unverkennbar, daß die Meinung der Orthodoxen die war: Vater, Sohn und Geist zu sein, gehöre zu der Natur Gottes, zu seinem Gottsein, so urwesentlich und absolut hinzu, daß Gott, abgesehen von allem seinem Rathschluß und selbst, wenn er nie eine Welt geschaffen hätte, dennoch trinitarisch sein mußte, um Gott zu sein, während er dagegen keineswegs der Existenz einer Creatur, einer Welt, bedurfte, um Gott zu sein, und auch nicht des Rathschlusses einer Schöpfung bedurfte, um Gott zu sein. Gott wäre er auch ohne diesen Rathschluß seiner freien *βουλή*, nimmermehr aber wäre er

Gott, wenn er nicht der in sich dreieinige wäre. Anders bei Hofmann. So fern er davon ist, den Sohn für ein durch Gottes Willen erschaffenes Wesen zu halten, so fest er daran hält, daß Sohn und Geist zur *οὐσία* Gottes gehören, so ist dieses trinitarische Verhältniß in der göttlichen *οὐσία* doch, ideell betrachtet, ein durch den Schöpfungs- und Erlösungsrathschluß der göttlichen *βουλή* bedingtes und hervorgerufenes. Weil Gott von Ewigkeit den Rathschluß gefaßt hat, „der Gott des Menschen zu sein“, darum hat er von Ewigkeit sich bestimmen lassen, in sich dreieinig zu sein. Wenigstens sehe ich nicht ein, wie Hofmann's Worte ein anderes Verständniß zulassen sollten. Es ist aber diese Fassung der Trinität deshalb um so charakteristischer, weil sie nicht unmittelbar aus Schriftausprüchen entnommen, sondern aus dem (allerdings unbestreitbaren) Umstande, daß die heilige Schrift das ewige trinitarische Verhältniß nur lehre, „indem als geschichtliches“, d. h. bei Anlaß seiner ökonomischen Bethätigung, abgeleitet ist vermitteltst einer Schlußfolgerung, welche vielleicht nicht jedem als stringent erscheinen dürfte.

Am augenfälligsten tritt aber die innere Verwandtschaft der Hofmann'schen Versöhnungslehre mit der der Arminianer heraus. Verwandtschaft, sage ich; nicht: Identität; denn daß Hofmann's Lehre sich von der *accepti-latio* der Arminianer in manchen nicht unwesentlichen Punkten der Ausführung nach unterscheidet, verkenne ich ganz und gar nicht. In anderen stimmt sie dagegen auffallend mit jener überein, und die Wurzel der Anschauung scheint mir die gleiche.

Wir lesen bei Limborch theol. chr. 3, 18, 4: *Liquet, nulla naturae necessitate Deum constringi, ut peccata puniat, nec ergo ulla naturae necessitate constringi dici potest, ut pro peccatis, quae remissurus est, satisfactionem exigat. Quin ipsae sacrae literae ubique gratuitum Dei amorem, et liberrimum ejus beneplacitum depraedificant, tanquam salutis fontem, ex quo processit, non tantum missio Christi in mundum ad redemptionem nostri, sed et ipsa peccatorum remissio, jam oblato sacrificio Christi.* Vgl. Hofmann: „In der hergebrachten Darstellung fordert die beleidigte Heiligkeit Gottes eine entsprechende Genugthuung (*satisfactionem* exigat), welche zuerst geleistet werden muß, damit Gott wieder gnädig sein kann (*naturae necessitate*),

während bei uns, was in Christo geschehen ist, beides zugleich ist, Bethätigung der Liebe Gottes gegen die Menschheit (*gratuitus amor*) und seines Hasses gegen die Sünde.“ Mit diesen letzten sechs Worten vergleiche man, was bei Limborch sogleich nachfolgt: *Dura quippe filii sui passione, quam ad redemptionem hominum requisivit, odium suum erga peccatum ostendit, cujus nullum effectum, nullo intercedente sacrificio expiatorio, homines conspexissent.* Aber die Bedeutung dieses sacrificium bestand nach Hofmann nicht darin, daß an dem Opfer die Strafe wäre vollzogen worden, welche die Menschheit verdient hatte, sondern darin, daß der Sohn Gottes seine „Liebesgemeinschaft mit dem Vater“ in der Form des „Berufsgehorsams“ bis in den Kreuzestod bewährt hat. Ähnlich sagt Limborch (3, 19, 2): *Se ipsum, ut mandato Patris obediens esset, ultro ac libere tradidit in mortem cruentam ac maledictam, sanguinemque suum pretiosum tanquam redemptionis pretium effudit pro nobis. Quam obedientiam, ad mortem usque crucis, Pater ita gratam habuit, ut sanguinem illum, tanquam plenariam persolutionem pro peccatis nostris acceptaverit de manu filii sui.*)* So ist nun der Tod Christi kein Strafleiden, keine Vollziehung einer Strafe an ihm dem Schuldlosen, sondern lediglich ein „Widerfahrniß“. Gott hat Christum und Christus hat sich selbst dahingegeben an die Macht des widergöttlichen Israel. Ähnlich Lim-

*) Häufig wird die arminianische accepti-latio so dargestellt, als habe allerdings die Schuld gebüßt, die Strafe getragen werden müssen; nur daß sich Gott mit einer quantitativ-unvollkommenen Leistung zufrieden gegeben habe. Wie unrichtig diese Darstellung sei, geht aber aus den oben angeführten Stellen Limborch's hervor. Wie bei Hoffmann, so handelt es sich auch bei den Arminianern um etwas qualitativ-Anderes, als eine satisfactio. Die Vergebung soll nicht erst ermöglicht werden durch eine der Gerechtigkeit genuthuende Leistung; es soll keine Strafe vollzogen werden; sondern: Gott beschließt aus freier Liebe und freiem, durch keine Nothwendigkeit gebundenem Entschlusse (*liberrimum beneplacitum*) die remissio peccatorum eintreten zu lassen, aber unter der Bedingung, daß eine von ihm (wiederum pro libero suo arbitrio) vorgeschriebene Zahlung oder Leistung (*redemptionis pretium*) geleistet werde. Und zwar besteht die Leistung, welche Gott als eine solche plenaria persolutio (vollgenügende Zahlung) anzunehmen beschlossen hat, in der bis zum Kreuzestode sich bewährenden obedientia seines menschengewordenen Sohnes.

bordh 3, 22, 4: Non praecepit Deus hominibus, ut Jesum Christum tanquam victimam pro peccatis ipsorum immolarent sibi que offerrent; absit! sed solummodo eum *hominum improborum potestati permisit*. Ferner 3, 22, 1 f.: Christus fuit sacrificium vere ac proprie dictum pro peccatis nostris, sustinendo gravissimos angores et maledictam crucis mortem. Tulit itaque pro nobis et nostro loco (in diesem Ausdruck steht Limbordh der kirchlichen Lehre näher als Hofmann) *gravissimam afflictionem*. Quaeres, quodnam sit illud malum, quod Christus loco nostro sustinuit? *An sit poena*, quam nos peccatis nostris meriti eramus? Respondeo: poenam eandem dominum nostrum non tulisse, jam ante ostendimus; non enim tulit mortem aeternam. Sed tulit *miseriam gravem et mortem cruentam* nostro loco, quae fuit vice poenae a nobis juste sustinenda. Non quod nos proprie eandem speciem praecise meriti fuerimus, meriti enim sumus multo graviorem, maledictionem aeternam. — Potest tamen *certo sensu* pro nobis dici punitus, quatenus poenam vicariam, pro *beneplacito* divino sibi imponendam, h. e. *afflictionem*, quae poenae *vicem* sustinuit, in se suscepit. Mors enim maledicta pro nobis tolerata revera poenae speciem habet; sed vicariae, cujus ea est ratio, non ut idem poenae genus sit, quod nos meriti eramus, sed *ut pro arbitrio divino* illi, qui victima futura est, imponatur. *Christus non satisfecit rigori justitiae divinae, sed voluntati Dei, justae simul ac misericordiae*. In den letzten Worten stimmt Limbordh wieder genau mit Hofmann überein. Das Princip und die Anschauung ist bei Beiden die gleiche; es muß nicht zuerst dem rigor justitiae genügt werden, damit Gott gnädig sein könne, sondern Gottes Liebe bethätigt sich frei, indem er ein Opfer beschafft, in welchem (nicht: an welchem) er zugleich seine Heiligkeit manifestirt. Nur in dem einen Punkte steht Limbordh der kirchlichen Dogmatik wenigstens scheinbar näher, daß er sich abquält, die Bezeichnungen nostro loco, poena, poena vicaria doch noch zu retten, während sie doch mit seiner Grundanschauung principiell unvereinbar sind. *) Hofmann ist hierin klarer und consequenter.

*) Sein Rettungsversuch ist, kurz zusammengefaßt, folgender: Christus hat etwas gelitten, was, wenn wir es gelitten hätten, für uns eine wohl-

Es treffen aber Beide überein nicht bloß in den wesentlichen Punkten ihrer Lehre selbst, sondern auch in der Art ihrer Begründung, sowie in der Art der Bestreitung der herkömmlichen Lehre. Nicht als an unserer Stelle zu bestrafender, sondern als der von Gott bestellte Heilsmittler hat Christus dasjenige Leiden zu erdulden, zu dessen Erdulden der Vater ihn berufen hat; und hierbei „kommt Christus nicht zu ausschließlich auf Seiten der Menschheit und Gotte gegenüber zu stehen“, als ob „er die Zahlung leiste und der Vater sie in Rechnung bringe“ (Hofmann in der Zeitschrift, S. 187), vielmehr ist es nach Hofmann Gott selbst, der in Christo und durch ihn das Opfer, dessen die Menschheit bedarf, beschafft. Limborch gründet seine ähnliche Lehre wesentlich auf den Begriff des Bundesmittlers (*sponsor foederis*). Er sagt (3, 21, 7): *Inde apparet, quando sponsoris titulus Christo attribuitur, nos proprie non considerari ut Dei debitores, a quibus plenam debiti persolutionem exigere vult, sed ut foederatos, quibuscum foedus gratiae, certis quibusdam stipulatis conditionibus, erexit. Sponsor itaque foederis, qui hic medius intercessit, non tanquam pro debitore apud creditorem spondens considerandus est, sed ut sponsor foederis.* Und dann führt er aus, wie Christus weder allein pro Deo apud homines, noch allein pro hominibus apud Deum ein sponsor sei. Auch ihm ist es um die mittlerische Stellung Christi zu thun; auch bei ihm ist die Gnade Gottes nicht erst zu ermöglichen, sondern geht der Sendung des Mittlers unbedingt voran; an die *foederati*, nicht an die *debitores*, wird Christus vom Vater als Mittler gesandt.

Hofmann reducirt den biblischen Begriff des Lösegeldes (*λύτρον, ἀντὶ λύτρον*) darauf, daß Christus „sein Leben als Ent-

verdiente Strafe, obwohl nur ein kleiner Theil der verdienten Strafe, gewesen wäre. Für ihn war es nicht eigentlich Strafe, sondern nur „in gewissem Sinn“ eine „Art von Strafe“, nämlich eine für einen Andern übernommene (*vicaria*). — Aber auch dieß wiederum nur insofern, als, wenn der Andere das Gleiche gelitten hätte, dieß für ihn gewissermaßen eine Art von wohlverdienter Strafe (nur immer noch nicht die verdiente) gewesen wäre. In diesem Birkel dreht sich Limborch herum, und kann doch mit aller Mühe den Begriff der *poena vicaria* nicht retten. Denn es bleibt dabei: *rigori justitiae divinae Christus non satisfacit*.

gelt gibt für Vieler Freigebung; sein Tod soll die Leistung sein, für welche sie ihrer Verhaftung ledig gehen.“ Hofmann betrachtet die *πολλοι* also nicht als Schuldner (*debitores*), welche Gott eine gewisse Summe (nämlich die zu erduldende Verdammniß) zu bezahlen schuldig wären, sondern er betrachtet sie als Verhaftete, Gefangene, welche der sie gefangen haltende nur gegen ein von ihm zu bestimmendes Lösegeld freizugeben Lust hat. Genau ebenso Limborch (3, 21, 8): *In eo errant (contraremonstrantes) quam maxime, quod velint redemptionis pretium per omnia aequivalens esse debere miseriae illi, e qua redemptio fit. Redemptionis pretium enim constitui solet pro libera aestimatione illius, qui captivum detinet, non autem solvi pro captivi merito. Ita etiam pretium quod Christus persolvit, juxta Dei patris aestimationem persolutum est.*

Hofmann wendet gegen die herkömmlich kirchliche Lehrfassung vor allem ein, daß Christus nicht die Höllestrafen erlitten habe, die wir zu erleiden doch verdient hatten, mithin nicht das erlitten habe, was wir hätten erleiden sollen (Zeitschrift S. 186), indem ja sein Leiden den Charakter der Verdammniß ebensowenig an sich getragen, als den der Buße. Denselben Einwurf macht Limborch (3, 21, 6): *Christus non est passus mortem aeternam, nec intensione, non enim sub irae divinae pondere desperavit, nec extensione, ad tres enim horas in cruce pependit.* Hofmann wendet ferner ein (Zeitschr. 187), nach der herkömmlich kirchlichen Fassung bekomme es den Anschein, als wenn uns Gott um deswillen die Sünde vergeben müßte, weil er keinen Anspruch mehr an uns hat. Ganz dasselbe macht Limborch, nur noch schärfer, geltend (3, 31, 2): *Sed vero, si Christus hac ratione pro nobis meritis sit justitiam, ipseque eam ita pro nobis praestitit, ut nos in ipso legi Dei per omnia simus conformes, nihil a nobis potest exigi, ut justitiae illius participes simus, ne quidem ut meritum id fide apprehendamus; quoniam omnem, quae ad salutem requiritur, justitiam jam in Christo habemus, et Christus omnia, quae ad salutem nostram requiruntur, jam pro nobis praestitit.* — Quo jure enim Deus a nobis potest exigere officium, quod Christus jam pro nobis praestitit?

Sch glaube die tiefe innere Verwandtschaft, welche — bei

aller Verschiedenheit in der Form der Ausführung — zwischen Hofmann's und der arminianischen Versöhnungslehre besteht, genugsam erwiesen zu haben. Für einen Dr. Philippi mag dieser Erweis gleichbedeutend sein mit dem Erweis, daß Hofmann nicht bloß in der Form von der „Kirchenlehre“ abweiche, und seine Lehre daher unberechtigt sei. In meinem Sinne ist es gerade umgekehrt ein Erweis für die innere Berechtigung seiner Lehre. Mir, wie ihm, ist die kirchliche Lehre nicht ein gesetzlicher codex, von dem nicht ohne ein crimen laesae dürfte abgewichen werden; mir wie ihm ist die christliche Lehrentwicklung ein organisch Lebendiges, und ich betrachte solche Reactionen, wie z. B. die des Arminianismus gegen die orthodoxe Satisfactionstheorie, oder des Philippismus (womit ich nicht den Rostocker, sondern den Wittenberger meine) gegen den Ubiquismus u. a. als zur Gesundheit jenes Organismus gehörige Lebensactionen. Ich erinnere mich, wie Herr Dr. v. Hofmann auf einem Nürnberger Missionsfeste einmal katholisches und separatistisches Lutherthum unterschieden hat. Gewiß wird eine Kirche oder Confession dadurch ihre Katholicität, d. h. ihre Lebensfähigkeit und innewohnende Kraft zu organischer Fortbildung, erweisen, daß sie solche principiell-innerliche Reactionen auf dem Gebiete der Theologie nicht mit dem Kolben zur Ruhe verweist, sondern als Fermente wirken läßt und verarbeitet. Der Rath der französisch-reformirten Nationalsynode, der arminianischen Schule Duldung zu gewähren, war „katholischer“, als die That der siegreichen organischen Partei zu Dortrecht. Wie sich die Kirchen lutherischen Bekenntnisses nun weiter zu Hofmann's Reaction verhalten werden, ob als Todtengräber, wie Dr. Philippi es weissagt, wenn er die Worte Apostelg. 5, 9 auf Schleiermacher's und Hofmann's Systeme anwendet, oder mit Anwendung des Apostelg. 5, 38 gegebenen Rathes, das wird die Zukunft lehren. Im letzteren Falle würde allerdings von selbst als unausbleibliche Folge auch eine freiere Stellung zur Frage der Union eintreten. Wir unsrerseits haben keinerlei Beruf, in diese Angelegenheit dareinzureden, wohl aber den Beruf, die von Dr. v. Hofmann angeregte theologische Frage, sofern sie der allgemeinen evangelischen Theologie angehört, theologisch zu beleuchten, und ein Scherflein dazu beizutragen, daß wenigstens die evangelische Gesamtkirche die gegebene An-

regung als ein Lebensferment verarbeite. Diesen Versuch gedenke ich in den beiden folgenden Abschnitten mit Gottes Hülfe zu unternehmen.

III.

Die Versöhnung im alttestamentlichen Opfercultus.

Dr. v. Hofmann's Methode folgend, betrachte ich zuerst, ohne Rücksicht auf neutestamentliches, den Opfercult des alten Testaments. Gerade hier hat Hofmann manches treffliche geleistet, der willkürlichen Behauptungen und Deutungen manche hinweggesetzt, die Tenne mit seiner bis in's scrupulöse scharfen Kritik von der losen Spreu gereinigt, nur daß er hier und da auch ein Weizenkörnchen mit beseitigt, hier und da auch wiederum selbst manches willkürliche hereingebracht haben dürfte.

Daß im Paradiese vor dem Sündenfalle Opfer dargebracht worden, wird sogleich mit Recht als nichtige Hypothese entfernt. Das Opfer erscheint zuerst nach dem Sündenfalle (1 Mos. 4, 3—4). Daß es jedoch „nicht zum Behufe der Sühnung“, sondern als Gabe der Erwidierung göttlicher Gutthaten gebracht worden, davon steht an jener Stelle nichts zu lesen; und ich glaube nicht, daß Sühnung und Dank so gegensätzlich auseinanderlagen; vielmehr dürften beide Momente damals wohl noch untrennbar mit einander verbunden gewesen sein. Eine nähere Betrachtung möge dieß darthun.

Abel's Opfer wird gnädig aufgenommen, das Cain's nicht. Der Grund lag unzweifelhaft „in der verschiedenen Sinnesweise der Opfernden,“ die sich aber nach Hofmann nicht erst im Opfer, sondern schon in ihrer verschiedenen Beschäftigung kundgegeben habe, sofern Cain den Ackerbau zu seiner Nahrung, Abel aber Thiere pflege, die (nach Gen. 1, 28—30 und Cap. 9, 3) damals noch nicht zur Speise, nur zur Bekleidung gedient haben. Daß Gott dem Menschen „Macht gegeben über das Leben des Thieres zur Bedeckung seiner schamwürdigen Blöße“, das „danke ihm“ Abel, „gedenke“ also, indem er seine besten und liebsten Thiere

in den Tod gebe, der (mittels der Bekleidung geschehenen) Sündenvergebung. Nur insofern, als die Sünde das Bedürfniß einer Bekleidung, somit einer Tödtung des Thieres herbeiführte, stehe der Tod des Opferthieres mit der Sünde in Zusammenhang; nicht insofern, als ob das Thier an des Menschen Statt den Tod zu erleiden gehabt hätte.

Bei dieser Entwicklung bleibt jedoch noch eine unausgefüllte Kluft übrig. Abel zieht Thiere, deren Felle ihm zur Bekleidung dienen sollen. Eine Bekleidung haben sicherlich auch Adam, Eva und Kain getragen, und sich hierzu nach dem Vorgange Gen. 3, 21, ohne Zweifel ebenfalls der Felle von Thieren bedient. Doch es sei zugegeben, daß es ein Zeichen gottesfürchtiger Gesinnung war, wenn Abel gerade diesen Theil, die Sorge für die Bekleidung, für die Familie übernahm, und dem Kain die Sorge für des Leibes Nahrung überließ. Immerhin bleibt zwischen der von Gott Gen. 3, 21 vorgenommenen Bekleidung der Menschen mit Thierfellen und der Gen. 4, 3—4 erzählten Opferung von Thieren ein Sprung. Dort wird der Umstand, daß Gott die Thiere, um mit ihren Fellen die Menschen bekleiden zu können, habe tödten müssen, nicht nur nicht betont, sondern nicht einmal erwähnt; auch wird nicht dort erst dem Menschen durch eine besondere Bevollmächtigung Macht verliehen, des Thieres zu gleichen und ähnlichen Zwecken sich zu bedienen, sondern Herr über die Thiere ist der Mensch schon vom Paradiese her, und es wird Gen. 3, 21 vielmehr als etwas sich von selbst verstehendes und aus Gen. 1, 28 herfließendes betrachtet, und deshalb stillschweigend vorausgesetzt, daß fortan der Mensch Kleider aus Thierfellen machen dürfe. Der Tod des Thieres ist hierbei schlechterdings nur Mittel und für sich ganz bedeutungslos und ohne Erwähnung bleibend. — Gesezt nun, Abel hätte bei seinem Opfer vor Allem den Dank für die ihm verliehene Macht, Thiere um ihrer Felle willen tödten zu dürfen, im Sinne gehabt, so würde sich nothwendig der Opferact mit dem Bekleidungsacte haben verknüpfen müssen: ich meine: so oft Abel eines neuen Kleidungsstückes bedurfte, und mithin genöthigt war, ein Thier zu tödten, so würde diese Tödtung nebst der, die Hauptsache bildenden Bekleidung, den Charakter eines religiösen Actes haben annehmen müssen. Diesen Eindruck macht aber

die Erzählung, Gen. 4, 3—4, ganz und gar nicht. Die Opferdarbringung, wie von Kain's Feldfrüchten, so von Abel's besten Thieren, erscheint völlig abgelöst von dem Geschäfte der Kleideranfertigung. Doch es sei! Zugegeben, daß Abel mit seinen Opferhandlungen nur im allgemeinen Gott „danken“ wollte für die Bekleidung der Scham und die zu diesem Behufe ihm verliehene Macht über die Thiere — aber wie kommt er dann dazu, diese Dankbarkeit dadurch auszudrücken, daß er die besten Thiere tödtet? Das Tödteten war ja, wie bemerkt, bei der Bekleidung nur Mittel; will Abel Gotte dafür danken, daß er ihm Kleidung verliehen, und ihm die Tödtung der Thiere zu diesem Zwecke erlaubt hat: wie kann dieser Dank sich darin einen Ausdruck geben, daß er Thiere ohne Zweck tödtet? Sollte sein Opfer in einer Tödtung der Thiere bestehen, so mußte diese Tödtung (wie oben gesagt worden) in Zusammenhang mit ihrem Zwecke, der Bekleidung, geschehen; sollte das Opfer hingegen nur im Allgemeinen eine „Darbringung“ einer „Gabe“ zum Danke für die Gnade der Bekleidung im Allgemeinen sein, so war es das einzig natürliche, wenn Abel die besten seiner Thiere der Verwendung für Kleideranfertigung (mithin aber auch der Tödtung) entnahm und sie Gotte zum Eigenthum reservirte, Gotte schenkte, welches dann aber — da die Tödtung ja nunmehr keinen Zweck hatte — nur dadurch geschehen konnte, daß Abel diese Thiere als Gott geheiligte pflegte und nährte, auf daß Gott seine Lust an ihnen sehe; etwa ähnlich, wie die Perser und Germanen der Sonne heilige Rosse, die Griechen der Here heilige Pfauen und dem Helios heilige Schwäne u. s. w., die Aegypter (nach Herod. 2, 65) eine Menge den Göttern geheiligte Thiere hielten und zu Ehren der Götter fütterten.

Abel opfert aber die Thiere, indem er sie als קֹדֶשׁ darbringt und tödtet. Diese Tödtung muß einen Sinn und Zweck gehabt haben. Lag derselbe nicht in der zu beschaffenden Bekleidung, noch in dem Danke für die ein für allemal eingeführte Bekleidung, so muß er in etwas anderem gelegen haben. Worin? das ist nun eben ein Räthsel. Im Texte wird es nicht gesagt, nicht gelehrt. Aber Hofmann selbst hat in seinem Schriftbeweis mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß gar manches in der heiligen Schrift nicht gelehrt, sondern vor-

ausgesezt werde; z. B. die Lehre, daß Gott ist. Vergl. Schriftb. I, S. 60: „Die Schrift redet nur zu solchen, welche von Gott wissen, daß er ist, während die Dogmatik erst sagen zu müssen glaubt, daß Gott ist.“ S. 63: „Daß Gott ist, das lehrt die Schrift nicht, sondern das hat sie zur Voraussezung ihrer Lehre.“ Gerade so behaupte ich nun: den Gedanken des stellvertretenden Todes zur Sühne lehrt die Schrift nicht, aber nur darum nicht, weil sie ihn zur Voraussezung ihrer Lehre hat. Die Gewißheit eines stellvertretenden Opfers, das an des Menschen Statt den Tod erleide, war die allererste und unmittelbarste Gewißheit für das durch den Fluch, Gen. 3, geweckte und noch durch keine Künste eingeschläferte Gewissen. Aus ihr entsprang das Opfer, und sie blieb fort und fort die Grundlage und der Kern alles Opfers. Denjenigen Lesern vollends, für welche der Pentateuch geschrieben worden, brauchte gar nicht erst erklärt zu werden, was der Sinn der Opfertödtung eines Thieres sei.

Hr. Dr. v. Hofmann wird einwenden, das sei eine überaus bequeme Art des Beweises, wenn man die bestrittene Lehre als eine solche vorausseze, welche, weil sie in der heil. Schrift nirgends gelehrt werde, nur desto gewisser sei. Allein es steht hier analog wie mit der Lehre von dem Dasein Gottes. Es genügt dort, den Beweis zu liefern, daß unter der Voraussezung, es sei kein Gott, die ganze Schrift widersinnig sei. So dürfte auch hier alles erforderliche geleistet sein, sobald gezeigt ist, daß, sobald jene Grundvoraussezung einer stellvertretenden Genugthuung fehlt, das alttestamentliche Opferwesen auf allen Punkten unerklärte und unerklärliche Räthsel und unausgefüllte Lücken behält, während unter jener Voraussezung sich alles in Harmonie auflöst.

Daß nun Abel's Tödtung der Thiere unter Hofmann's Voraussezung unerklärlich bleibt, indem es als zwecklos erscheint, daß der Dank sich in einer Tödtung ausgedrückt habe, ist oben bereits erwiesen. Anders steht die Sache, wenn in jenem Opfer Abel's nicht bloß das Moment des Dankes, sondern auch das der Sühne lag. Dann war Cain's Opfer darum verkehrt, weil Cain bloß eine Gabe des Dankes darbrachte, welche mithin die Gnade Gottes nicht zu erwerben vermochte, und daher

auch nicht gnädig von Gott angeschaut wurde. Dann ward Abel's Opfer darum von Gott gnädig angeblickt*), weil Abel nicht bloß ein Opfer des Dankes darbrachte, sondern zugleich damit einen Act der Sühne vollzog.

Welcher Art dieser Act der Sühne gewesen, darüber wird nichts gelehrt. Schwerlich wird Abel selbst ein theoretisch klares Bewußtsein darüber gehabt haben. Aber seine Gottesfurcht, sein religiöses Gemüthsleben, war durch zwei Momente bestimmt. Einerseits hatte Gott als Strafe für die Sünde den Tod ausgesprochen — den Tod, sage ich mit Bedacht, und nicht: die ewige Verdammniß; denn ich kann nicht eine einzige Stelle des alten oder neuen Testaments finden, wo die ewige Verdammniß als Strafe des Sündenfalles und der Sündlichkeit als solcher hingestellt wäre. Der Sünder als solcher hat den Tod zu erleiden, מוֹת הַמּוֹת; die Seele wird von dem Leibe getrennt und geht ein in den Scheol, in das Todtenreich, in einen düsteren, unadäquaten Zustand, in dem sie, wenn keine Erlösung beschlossen wäre, freilich endlos bleiben müßte, da sie nicht selbst die Macht besitzt, sich daraus zu erlösen (vergl. Offenb. 1, 18). Die ewige Verdammniß hingegen, die αἰών τοῦ πυρός, wird in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments nur als Strafe für die gesteigerte Sünde des Unglaubens, der Verwerfung der Erlösung, der Sünde wider den heiligen Geist, hingestellt (zum erstenmal Jes. 66, 24) und verhält sich zum Scheol ebenso, wie sich die Sünde wider den heiligen Geist zur Sünde wider das Gebot, Gen. 2, 16 ff., verhält. Also als Strafe für die Sünde hatte Gott den Tod verhängt. Das war das eine Moment, wodurch Abel's religiöses Gemüthsleben bestimmt war. Der Fluch, zur Erde werden zu müssen, lastete über seinem Haupte, und insofern war er sein Leben lang Knecht der Todesfurcht (vergl. Hebr. 2, 15). Aber hierzu kam als zweites Moment die Hoffnung auf die Verheißung Gen. 3, 15. Der Schlange sollte dereinst der Kopf zertreten, dem durch sie ge-

*) Von einer Entzündung des Opfers durch einen „verzehrenden Feuerblick“ steht nichts im Texte. Es ist dieß willkürlich aus Lev. 9, 24; Richt. 6, 21; 2 Chron. 7, 1 hereingetragen. Dort wird gesagt, es sei Feuer vom Herrn ausgegangen; hier nur: „der Herr schaute es an“.

brachten Elend ein Ende gemacht werden. Bis zur Erfüllung dieser Verheißung war eine Zwischenzeit. Den Tod aufzuheben, war nicht möglich; aber die durch jede Thatsünde von neuem verscherzte Huld Gottes gleichsam festzuhalten, daß sie nicht ganz entschwinde, das war möglich. Dem Tode ganz zu entgehen, das war nicht möglich; aber den, durch jede Sünde provocirten Wetterstrahl gesteigerter und beschleunigter göttlicher Strafgerichte abzuwenden, das war möglich. Seine liebsten Thiere gab Abel an Gott dahin zum Danke für Gottes Verschonen; er gab sie aber auch dahin zur Sühne, daß ihr Tod eintrete nicht als ein vollkommenes, aber als ein theilweises und vorläufiges Aequivalent für den Fluch, den er selbst hätte leiden sollen. Der Zorn Gottes konnte durch diese Thieropfer nicht getilgt, er sollte aber sistirt werden im Hinblick auf die verheißene künftige vollere Rettung.

Auch Noah's Opfer soll nach Hofmann S. 142 nur ein Ausdruck des Dankes für die Rettung vor dem Gericht gewesen sein; der bereits Gerechte soll es sein, der das Opfer darbringt. „Um jenen Dank darzubringen, habe er von der Macht über das Thierleben Gebrauch gemacht“, und zwar, „weil für die Verschönerung des verwirkten Lebens Hingabe eines Lebens die entsprechende Erwiederung war“. Wie man aber darauf kommen könne, seinen Dank für eine Verschönerung durch eine Nicht-Verschönerung auszudrücken, ist schwer begreiflich. Wer, der durch Gottes Gnade von einer Seuche oder vor dem Schwerte des Feindes verschont geblieben, wird wohl darauf verfallen, seine Dankbarkeit dadurch zur Erscheinung zu bringen, daß er von der Macht, seinen Stier oder sein Roß zu tödten, Gebrauch macht? Was kann Gott an dem Tode eines Thieres für eine Freude haben? Wie kann ihm dieß zu Danke sein? Bei Abel's Opfer lieferte die Rückbeziehung auf die geschehene Bekleidung noch einen Schein von einer Brücke; hier fehlt die Brücke gänzlich. Die Tödtung von Thieren soll die „entsprechende Erwiederung“ für die Verschönerung eines verwirkten Lebens sein. Wie das? Doch nur in dem Begriffe: „verwirkt“, nicht in dem Begriffe: „Verschönerung“ kann die Lösung des Räthsels liegen. Ein Leben zu tödten, zum Danke, daß Gott ein Leben verschont hatte, hat keinen Sinn. Aber ein Thierleben in den Tod zu geben, weil das eigene Leben den

Tod verwirkt hatte, das hat allerdings einen Sinn. Hiermit ist aber auch das Moment der Stellvertretung gegeben. Statt des verwirkten Lebens Noah's tritt das Thier mit seinem Leben ein; hier freilich nicht, um die Rettung aus der Sündfluth erst zu bewirken, wohl aber zur Anerkenntniß, daß es zur Verschonung eines verwirkten Lebens der stellvertretenden Dahingabe eines anderen Lebens überhaupt bedürfe. Es ist dieß der erste, aber nicht der letzte Fall, wo Hofmann's Theorie über sich selbst hinausführt.

Hofmann geht nun zu den einzelnen Arten der mosaischen Opfer über. זָבַח heißt das Brandopfer, weil es als Rauch zu Gott emporsteigt, daher auch זָבַח genannt im Gegensatz zu den nur theilweise verbrannten anderen Opfern. Nicht so richtig ist die Erklärung des זָבַח ; dieß soll „dasselbe heißen“, wie זָבַח „was man dem Richter dafür gibt, daß er günstig entscheide“ (Jes. 1, 23; Mich. 7, 3), daher Berichtigung, Richtigmachung. So sei schelem die Gegenleistung für ein Gut, das man nicht umsonst von Gott wolle empfangen haben. Aber schalmon bezeichnet an beiden citirten Stellen vielmehr eine Bestechung im schlimmen Sinne, also nicht ein „Entgelt, wodurch es zwischen dem Richter und der Partei richtig“, sondern wodurch es unrichtig wird. Damit fällt jene ganze Ableitung. Schalam heißt integer sum, im Piel: eine Sache in's Reine bringen, nämlich a. vollenden, 1 Kön. 9, 25 u. a.; b. erstatten, einen Schaden, Ex. 21, 36; c. vergelten, eine Sünde, Ps. 31, 24; ein Gutes, Ps. 35, 12; d. entrichten, einen Kaufpreis, 2 Kön. 4, 7, ein Gelübde, Jes. 19, 21. Immer wird eine vorhandene Verpflichtung vorausgesetzt; nie wird es von freiwilligem Geben gebraucht. Hiernach ist schelem ein Bezahlungsopfer, womit Gott künftige, oder bereits empfangene Wohlthaten bezahlt werden, weil es unverdiente Wohlthaten sind.

Noch unglücklicher, als die Erklärung von schelem, ist die von כִּפֶּה ; kippher soll heißen „decken, Zahlung leisten“. Aber auch nicht eine einzige Stelle gibt es, wo kippher die Bedeutung „Zahlung leisten“ hätte; wie denn auch Hofmann nicht eine einzige angeführt hat. Die Grundbedeutung: überziehen, überfleben, bedecken, einhüllen, steht aus Gen. 6, 14, sowie aus der Bedeutung der Nomina kopher (Gen. 6, 14), k'phor und kapbar,

fest. Wie nun aus der Bedeutung des Zudeckens die des Bezahleus sich unmittelbar sollte ableiten lassen, wer vermöchte dieß einzusehen? Nicht „Sünden bezahlen“, sondern „Sünden zudecken“ heißt כפר עון. Die Sünde wird zugedeckt vor Gottes Auge, daß sein Blick nicht auf dieselbe falle. So ist kopher, Ps. 49, 8; Hiob 33, 24, nicht „Zahlung“, sondern dasjenige, was geleistet wird, damit Gottes Blick nicht mehr auf die Sünde falle, und ähnlich bei Menschen, Ex. 21 und Num. 35 dasjenige, was geleistet wird, damit der Beschädigte den Schaden nicht mehr sehe, also dasjenige, wodurch der angerichtete Schaden ersetzt wird. So gelangt kopher erst mittelbar — durch den Begriff der den Schaden verhüllenden Leistung — zu der Bedeutung des Schadenersatzes, und somit einer Zahlung. Aber auch dieß nur, wo es von Verhältnissen der Menschen unter einander gebraucht wird. In den Redensarten: כפר עון על אדם, כפר עון steht כפר noch ganz in seiner ursprünglichen Bedeutung „zudecken“, und hieran schließt sich auf's engste die Bedeutung von כפר, Ps. 49, 8; Hiob 33, 24. Denn kopher heißt überall nur „Zudeckung“. Nur dem Zusammenhange nach kann damit (wie Ex. 21) eine „Zudeckung“ gemeint sein, welche der Sache nach in einem Schadenersatz besteht.

Die sch'lamim drückten entweder den Dank für empfangene, oder die Bitte um künftige Wohlthaten Gottes aus (Hofmann S. 146). Trefflich ist Hofmann's Untersuchung über das Verhältniß der עולה zu den שלמים (S. 147 ff.), oder wie sie auch, im Gegensatz zu den עולה, genannt werden, זבחים. Daß das Thier verbrannt werde und als Rauch zu Gott aufsteige, bildet das Wesen der olah, daß es gottesdienstlich geschlachtet und gegessen werde, das Wesen des sebach. Beim sebach wird Gotte sein Ehrentheil (Fett, Nieren und Neph) vorweggegeben (Lev. 3, 4) und, weil Gotte gehörig, mit der olah zusammen verbrannt (V. 5). Alles übrige ist bestimmt, vom Dpfernden in festlicher dankbarer Freude verzehrt zu werden, aber so, daß der Dpfernde dabei Gott gleichsam zu Gaste lädt, erstlich, indem er ihm jenes Ehrentheil vorweggibt, und zweitens, indem er den Priester mitessen läßt. Denn der Priester ist Brust und Schulter des Dpferthieres, und daher werden Brust und Schulter „gewoben“, d. h. Gotte anheimgegeben.

Nun sind aber olah und sebach stets mit einander verbunden. „Einen gnädigen Gott zu gewinnen“, dient die olah; ist dieser das sebach gefolgt, „so mag und soll der Darbringende frohen Muthes sein, und sein Mahl vor Gottes Angesicht begehen, bei welchem Gott sein Gast hat sein wollen“ (Hofmann S. 149). Gut; aber nun fragt sich: wiefern wird denn durch die olah ein gnädiger Gott gewonnen? und warum muß dem frohen Opfermahle die Opferung des sebach vorangehen? Die olah wird geschlachtet לִכְבֹּד לַיהוָה (Lev. 1, 4); wir wissen aber bereits, daß dieß nicht heißt: „die Gutmachung für ihn zu zahlen“, sondern „über ihm zuzudecken“. Der Mensch „erkennt“ nicht bloß, daß „sein Verhältniß zu Gott durch die Sünde gestört ist“, und „bittet“ nicht bloß, „daß Gott ihm ungeachtet seiner Sünde gnädig sei“, und bringt nicht bloß „eine Gutmachung“ dar; sondern es muß die olah so zwischen ihn und Gott treten, daß sie den tödtenden Richterblick, der auf den schuldbeladenen Menschen fällt, auffange; der Blick, der den Menschen als ein sündiges, schuldbeladenes Individuum treffen würde und sofort ohne Schonung das Todesurtheil an ihm vollziehen müßte, fällt nun auf das Brandopferthier. Dieß ist statt des Menschen eingetreten, insofern es getödtet worden ist, und nun, vom Feuer verzehrt, zu Gott emporsteigt.

Finden wir in der olah mehr als eine bloße „Zahlung oder Gutmachung“, so finden wir in dem sebach oder schelem auch mehr als eine „Richtigmachung“. Daß das schelem nicht gegeben werde, um den Richter zu gewinnen (gleichsam zu bestechen), damit er günstig entscheide, sondern daß es bezahlt werde, als eine verschuldete Pflicht, haben wir schon oben gesehen. Wenn der Opfernde das Feuer des Bornes Gottes von sich auf die stellvertretende olah abgelenkt hat, so ist er dann immer noch verpflichtet, alle Wohlthaten Gottes als völlig unverdiente (statt deren er vielmehr Strafen verdient hätte) anzuerkennen; und darum soll er von dem, was ihm Gott zu des Leibes Nahrung bescheert hat, von seinen Thieren, Gotte ein sebach darbringen, soll das Dankopferthier Gotte weihen, und den Theil, der nicht Gotte im Feuer dahingegeben wird, und auch nicht dem Priester zufällt, als einen von Gottes Huld ihm geschenkten verzehren. Hiernach dürfte man denn auch wohl ebenso gut mit Bähr und

Kurx sagen, daß der Dpfernde zu Jehovah's Tisch, als mit Hofmann, daß Jehovah zu seinem Tische geladen sei. Die schuldige Anerkennung, daß das Thier von Rechts wegen dem Herrn gehöre und ein freies Geschenk seiner Gnade sei, daß also der Dpfernde Gottes Gast immer und überall sei, bildet das Fundament; darum gibt er Gotte sein Ehrentheil. Alsdann lädt er den Priester Gottes bei sich zu Gaste.

Hiermit ist aber das Wesen des sebach noch nicht einmal erschöpft. Von allen Dpfern, *עֹלָה אֶרֶז־זֶבֶח*, heißt es Lev. 17, 8 und 11: „Denn die Seele des Fleisches, im Blut ist sie. Und ich, gegeben habe ich es euch auf den Altar, zuzudecken über euere Seelen; denn das Blut, es als Seele, wird zudecken“. So übersetzt Hofmann, und zieht *בְּכַשׁ הָיָה בְּכַשׁ* zusammen, mit wohlbegründeter Berufung auf V. 14, wo *בְּכַשׁ הָיָה* ebenfalls zusammengehört. Nun kann aber *בְּכַשׁ הָיָה* V. 14 nicht heißen: „in seiner Seele ist es“, da das Blut nicht in der Seele ist, sondern die Seele im Blut; vielmehr muß *בְּכַשׁ* V. 14 in der Bedeutung: wegen stehen, sowie Jona 1, 14; 2 Kön. 14, 6; Gen. 18, 28, welche wiederum in die Bedeutung: für, um übergeht, wie Gen. 29, 18; Klage. 1, 11; Hohe. 8, 7. (Jakob dient „um Rachel“, um sie zu gewinnen; das Volk gibt seine Kleinodien „um Speise“, als Kaufpreis.) Die Seele des Thieres ist im Blut, darum wird das Blut hingegeben für die Seele, um die Seele, als Kaufpreis, nämlich um sie damit freizukaufen; dieß ist's, was V. 14 gesagt werden will. Hat aber *בְּכַשׁ* im 14. Verse diese Bedeutung, so wird es im 8. keine andere haben. „Denn das Blut, es für die Seele, wird zudecken“ (nämlich den Frevel). Der Sinn von V. 8 ist also dieser: weil die Seele alles Fleisches im Blute wohnt, darum hat Gott geordnet, daß die Israeliten das Blut der Dpferthiere, somit deren Seelen, auf den Altar bringen, und mit dem Blute (somit den darin befindlichen Seelen) zudecken für ihre Seelen (d. h. um ihre Seelen loszukaufen).

Mit Recht bemerkt nun allerdings Hofmann gegen Bähr und Kurx, daß das Blut nicht ohne weiteres dasselbe ist mit der Seele. Nicht die Seele des Thieres wird an den Altar gesprengt, wenn das Blut daran gesprengt wird. Das vergossene Blut ist nicht mehr Seele, sondern ist Seele gewesen. Nur um so lauter drängt sich aber die Frage auf: wie kann dasselbe

dann dennoch „zudecken, für die Seele des Opfernden“ —? Hofmann antwortet hierauf, wie mir scheint, richtig: „Die zur Sühnung des Opfernden geschehene Tödtung eines lebenden Wesens wird in dem Blute, welches das Leben desselben gewesen ist, der heil. Stätte zugeeignet“. Also die Tödtung des Thieres ist zur Sühnung geschehen. Wiesern aber, so müssen wir weiter fragen, kann die Tödtung eines Thieres zur „Sühnung“ Kraft haben? oder: wiesern ist zur Sühnung eine Tödtung nothwendig? Hier nimmt nun Hofmann, was er mit der einen Hand gegeben hatte, mit der andern wieder hinweg. Die Tödtung soll nicht als Vollzug einer Strafe in Betracht kommen, sondern lediglich als „Hingabe eines Thierlebens“ (S. 150), und durch diese Hingabe soll die Sündenschuld nicht getilgt werden, sondern die Sünde nur „aufhören, ihm Gott ungnädig zu machen“. Es ist wiederum eine „Zahlung“, die Gotte geleistet wird (S. 152) und mit welcher Gott sich zufrieden stellen läßt, so daß er — ohne daß seiner richterlichen Strafgerechtigkeit Genüge geleistet wäre — nunmehr der Sünde wegen nicht mehr ungnädig ist. Daher bestimmt sich denn nun auch der Begriff der „Sühnung“ bei Hofmann ganz eigenthümlich. Nicht der Mensch soll gesühnt werden, sondern die heilige Stätte soll gesühnt werden — so sagt Hofmann mit Berufung auf Lev. 16, 16 (wobei er aber mehr die Lutherische Uebersetzung, als den Urtext vor Augen gehabt zu haben scheint; denn im Urtexte heißt es nicht „zu versöhnen das Heiligthum von der Unreinigkeit“, sondern: „zuzudecken über dem Heiligthum vor der Unreinigkeit“; das Opfer soll eine Decke oder Verhüllung bilden über dem Heiligthume, damit Gottes Blick von der Unreinigkeit Israels hinweg [כִּסּוּת] auf das Opfer falle), — also nicht der Mensch soll nach Hofmann gesühnt werden, sondern die heilige Stätte. Da diese nun aber durch Israels Verunreinigungen nicht in Verschuldung gerathen, sondern nur entweiht ist, so wird Hofmann mit dem Worte „Sühnung“ schwerlich den Begriff der Tilgung der Schuld, ohne Zweifel vielmehr nur den der erneuten Weihung oder Reinigung verbinden.

Löst sich nun der Begriff der Sühne in den der Reinigung auf, so fragt man billig zuerst, wiesern eine Besprengung mit Blut sich zur Reinigung eignen könne. Wenn eine Besprengung oder Abwaschung mit Wasser als Ausdruck und Ver-

sinnbildlichung der Reinigung dient, so ist dieß in der Ordnung; das Wasser hat seiner physischen Beschaffenheit nach die Eigenschaft, Unreinigkeiten hinwegzunehmen, und ist daher ebenso ein natürliches Sinnbild der Reinigung, wie z. B. das Horn ein natürliches Sinnbild der Kraft ist. Das Blut aber wirkt seiner physischen Beschaffenheit nach nicht reinigend, sondern bes Fleckend; soll es gleichwohl zur Reinigung bes Fleckter Heiligthümer dienen, so muß es dieß vermöge einer geistigen, vermittelten Bedeutung thun, welche ihm nicht in Folge seiner natürlichen Beschaffenheit, sondern in Folge eines anderweitigen Vorganges zukommt. Das verunreinigte Heiligthum wird nur insofern durch eine Besprengung mit Blut gereinigt werden können, als durch die vorangegangene Vergießung dieses Blutes etwas zwischen Gott und dem Menschen anders geworden ist. Und so sieht Hofmann wirklich sich genöthigt, zu sagen: „Die Bedeutung dieser Besprengung ist also, daß die zur Sühne des Opfernden geschehene Tödtung eines lebendigen Wesens in dem Blute, welches das Leben desselben gewesen ist, der heiligen Stätte zugeeignet wird.“ Somit hat sich aber der Satz, daß „nicht die sündliche ~~Wes~~, sondern die entheiligte Gottesstätte selbst gesühnt sein will“, in nichts aufgelöst; die Stätte wird vielmehr nur gesühnt, insofern der Opfernde gesühnt wird.

Nachdem wir so im Kreise herumgeführt worden, langen wir also wieder auf dem alten Flecke, bei der Sühnung des Opfernden, an, und es thut sich die alte Frage von neuem auf: wiefern ist denn zu seiner Sühnung die Tödtung eines Thieres nothwendig? Hofmann belehrt uns, es solle Gotte eine „Zahlung“ geleistet werden, eine „Gutmachung“, eine „Hingabe“. Es soll nicht eine Strafe an dem Thiere vollzogen, sondern es soll nur Gotte „ein Thierleben dahingegeben werden“. Der Zweck und das Wesen des Actes wäre also dieser, daß Gotte etwas gegeben, bezahlt, aus dem Besitze des Menschen in den Gottes übergetragen wird. Das zu Zahlende oder Dahinzugebende ist ein „Thierleben“. Der Opfernde soll es sich etwas kosten lassen, einen gnädigen Gott zu gewinnen, und der Preis, den er dahingibt, besteht in einem Thierleben. Dieß Leben ist im Blute, aber nur so lange das Thier lebt; nachher ist das Leben „im Blute gewesen“. Vergossenes Blut ist also offenbar

eine werthlos gewordene Gabe. Wäre es Ernst, daß in der Hingabe eines Thierlebens an Gott das Wesen des sühnenden Opferactes (der „Zahlung“) bestünde, so müßte unausweichlich das Thier im lebenden Zustande Gotte zum Geschenke gebracht werden. So aber wird das Thier nicht an Gott hingegeben, sondern in den Tod dahingegeben, und alsdann wird das vergossene Blut des Thieres, in welchem nun keine Seele mehr ist, an Gottes Altar gebracht. Soll das eine „Zahlung“ sein, so ist es eine höchst wunderliche. Wenn jemand, sei es, um eine Schuld an mich abzutragen, sei es, um überhaupt nur meine Gunst zu gewinnen, mir einige Flaschen Wein schickt, zuvor aber einer jeden den Boden herausschlägt, so daß ich die Flaschen erhalte, in denen der Wein „gewesen ist“, — oder wenn er mir Blumenstöcke schickt, zuvor aber einer jeden Blume den Stengel geknickt hat, — so werde ich ihm wenig Dank dafür wissen. Handelt es sich um eine „Zahlung“ oder eine „Gabe“, so darf das Gut, mit welchem man zahlen will, nicht zuvor zerstört und zu nichts gemacht werden. Im alttestamentlichen Opfercultus wird aber das Thierleben zuvor vernichtet, ehe das Thier Gotte dargebracht wird; das Thier wird zuerst in den Tod dahingegeben, bevor sein Blut Gotte dahingegeben wird. Hier kommt man offenbar mit dem Begriffe einer bloßen „Zahlung“ in gefährliche und völlig irrationale Brüche. Es muß seinen Grund und Sinn haben, warum Gott nicht mit einem Thierleben, sondern mit einem getödteten Thierleben bezahlt sein will. Die Auskunft, die Tödtung sei nur Mittel, um das Thier verbrennen und als Rauch emporsteigen lassen zu können, ist hier gar nicht mehr anwendbar. Denn es heißt ja: Die Seele des Thieres ist in seinem Blut; darum soll das Blut, der Seele des Opfernden zu gut, die Schuld bedecken. Und Hofmann selbst hat ja zugegeben: „Die zur Sühnung des Opfernden geschehene Tödtung eines lebenden Wesens wird in dem Blute der heiligen Stätte zugeeignet“. Der Tod des Thieres gehört also hier nicht nur zum vorbereitenden Apparat, sondern hat eine wesentliche Bedeutung für sich.

Da Hofmann nun auf die Frage, welche Bedeutung das sei, uns ohne Antwort läßt, so dürfte sich auf Grund der Stellen Lev. 17, 11 und 14 bis auf weiteres doch wohl die Ansicht von

Kurz empfehlen, daß die Seele, d. i. das Leben des Thieres, anstatt des Lebens des Menschen eintritt und den Tod erleidet, den der Mensch verdient hatte. In dem Blute wird dann — diese nebensächliche Correctur wird sich Kurz gefallen lassen — freilich nicht die Seele des Thieres selbst, wohl aber das getödtete oder zerstörte Leben des Thieres, mithin der Beweis, daß der stellvertretende Tod erfolgt sei, an den Altar vor Gottes Auge gebracht.

Darin liegt die sühnende Kraft der olah, darin auch die des sebach. Beide unterscheiden sich dann allerdings (vergl. Hofmann S. 153) darin, daß bei der olah die Sühnung der Hauptzweck ist, während beim sebach der Hauptzweck (die Unverdienlichkeit der Gaben Gottes anzuerkennen) nur nicht ohne vorangegangenen Sühnact vollzogen werden kann. Die Sühnung selbst besteht aber bei beiden in der Dahingabe eines stellvertretenden Lebens in den Tod.

Dafür hat sich Kurz (mos. Opfer S. 67) mit vollem Rechte auch auf die Handauflegung berufen. Handauflegung, sagt er, sei überall Sinnbild der Mittheilung. So theile der Opfernde seine Schuld dem Opferthiere mit. Was hingegen Hofmann's Bemerkung (S. 155) austrage, daß der Handauslegende des Gutes nicht verlustig werde, welches er dem Andern zuwende, — das ist schwer einzusehen. Daß die Handauflegung, als solche, eben nur Sinnbild der Mittheilung sei, hat ja auch Kurz ausgesprochen; erst von der jedesmaligen Art und den Umständen wird es abhängen, ob alles, oder ob nur ein Theil des mitzutheilenden an den Anderen dahingegeben werde. Etwas Lebendiges, eine Kraft, ein Segen, wird nach Art organischer Fortpflanzung mitgetheilt werden; die lebende Flamme entzündet eine zweite Flamme, ohne darum selbst zu verlöschen. Ein Todtes hingegen, eine Last, wie die des Schuldstandes, wird durch Mittheilung abgewälzt werden. Aber gesetzt, dem wäre nicht so, und es hätte durch den Ritus der Handauflegung wirklich nur dieß ausgedrückt werden sollen, daß der Opfernde nur eines Theiles seiner Schuld sich auf das Opferthier entledige, oder daß letzteres Theil nehme an seiner Schuld, ohne daß er selber deren völlig ledig würde: so bleibt ja doch so viel unbedingt stehen, daß das Opferthier nun mindestens mit einem

gewissen Quantum fremder Schuld belastet ist, und als ein mit fremder Schuld beladenes den Tod erleidet. Hofmann setzt sich freilich auch hierüber hinweg und versichert S. 156 ohne weiteren Beweis, die Handauslegung beim Opfer bedeute nur, daß der Opfernde von seiner Macht über das Leben des Thieres Gebrauch zu machen gedenke, und also dem Thiere den Tod zuwende. An die Stelle Lev. 16, 21 f. hat Hofmann hier offenbar nicht gedacht; denn da heißt es: „Und es legt dann Aaron seine beiden Hände auf das Haupt des lebenden Boöses, und bekennet auf ihn alle Missethaten der Kinder Israel und alle ihre Uebertretungen nach allen ihren Sünden, und legt (חַטֹּאתֵי) dieselben auf das Haupt des Boöses.“ Hier lernen wir, was es um die Handauslegung beim Opfer sei. — —

Die olah wird um der gesammten Sündlichkeit der Person willen dargebracht, das Sündopfer (חַטֹּאתֵי) und Schuldopfer (עֲוֹנוֹתֵי) um bestimmter einzelner Vergehen dieser Person willen. Recht dankenswerth ist Hofmann's Zusammenstellung der einzelnen vom Sündopfer geltenden Bestimmungen, S. 158 ff. Richtig bestimmt er den Begriff der sch'gagah als den der „Abirrung“, im Gegensatz zur „Empörung“. Nicht ob die Sünde vorsätzlich, oder unvorsätzlich, sondern ob sie aus Empörung gegen das Gesetz begangen worden, oder ob einer in die Sünde gefallen ist, sich zu ihr und von ihr hat hinreißen lassen, so daß er sie nunmehr bereut, ist das entscheidende. Empörungen gegen das Gesetz mußten bestraft, Abirrungen (oder Fehltritte, was wohl die sprechendste Uebersetzung sein dürfte) durften durch Sündopfer gesühnt werden. Aaron und die Leviten bringen bei ihrer Einweihung ein Opfer für alle zuvor begangenen Fehltritte (Num. 8, 8 u. 14); am Neumond, siebenten Monat, Passah u. s. w., wurden periodische Sündopfer für die in der Zwischenzeit begangenen Sünden gebracht (Num. 28, 15; 29, 5 u. a.); analog hat ein Nasir bei Lösung seines Gelübdes ein Sündopfer zu bringen (Num. 6, 14), und ebenso werden Sündopfer gebracht am Versöhnungstage für die das Jahr hindurch begangenen Sünden, zur Ermöglichung des Brandopfers (Lev. 16, 25 u. 27); Wöchnerinnen, Aussätzige, Blutflüssige, durch Todtenberührung unrein gewordene haben Sündopfer zu bringen (Lev. 12, 6; 14, 19; 15, 14 ff.; Num. 6, 11; 19, 12), wohl nicht so sehr, wie Hofmann meint, weil diese

Zustände mit der Sünde im Zusammenhange stehen, als weil solche Personen in einen mit den Reinigkeitsgesetzen streitenden Zustand — allerdings nicht ohne Theilnahme an der allgemeinen Sündlichkeit und Sündenverschuldung — gerathen sind.

Die Hauptfrage ist nun aber: was geht mittels des Sündopfers vor? Besteht die Bedeutung desselben darin, daß, während bei „Empörungen“ die Strafe am Thäter vollzogen werden muß, bei „Abirrungen“ dieselbe von ihm hinweg auf ein Opferthier gewälzt werden darf? Oder hat die Darbringung des Sündopfers wieder nur die Bedeutung einer dem Herrn zur Gutmachung dargebrachten Gabe? Hofmann läßt diese Frage unberührt; er redet S. 158 ohne weitere Untersuchung von einer „Sühnbusse“, die der Uebertreter Gotte darzubringen gehabt habe, und nimmt dabei an, daß der Uebertreter daneben doch noch die gesetzliche Strafe habe erdulden müssen. Was man sich aber unter jener „Sühnbusse“ zu denken habe, darüber gibt er zunächst keine nähere Erklärung.

Vielleicht, daß aus dem Ritus des Sündopfers sich etwas hierüber entnehmen läßt. Das Sündopfer ist vor allem nicht wie das Brand- und Dankopfer von Speisopfern begleitet. Wenn freilich das Speisopfer (Hofmann S. 153) keine weitere Bedeutung hat, als daß der Mensch zur „Vervollständigung seiner Darbringung“ auch eine „Herzensstärkung“ und „Herzenserquickung“, nämlich Kuchen und Wein seiner Gabe beifügt, so läßt sich nicht wohl einsehen, warum nicht auch dem Sündopfer eine solche Vervollständigung beigelegt werden sollte, sonderlich wenn auch dieses seinem Wesen nach nichts weiter, als eine Zahlung oder Dahingabe gewesen ist. Wenn dagegen Kurz Recht hat, daß Speise und Trank darum dargebracht werden, weil sie in biotischem Rapport mit dem Leben des Opfernden stehen, so begreift man recht gut, warum der letztere, wo er im Brandopfer ein stellvertretendes Opfer für seine gesammte sündliche Person darbringt, auch den Duell, woraus sein individuelles Leben sich sustentirt, — Speise und Trank, — Gotte mit hingeben mußte, während er, wenn er für einzelne Handlungen ein Sündopfer bringt, dieß nicht nöthig hatte.

Vom Sündopfer wurden nur die Fettstücke verbrannt; das Fleisch ward nicht vom Opfernden gegessen, sondern vom Priester

an heiliger Stätte, ausgenommen, wenn der Priester oder die Gemeinde, oder beide entsündigt werden sollten, wo dann das Fleisch gar nicht gegessen, sondern verbrannt wurde.

Nach Hofmann soll nun das Thier des Sündopfers darum für gewöhnlich nicht verbrannt worden sein, weil es nicht eine Gabe sei, an der Gott sein Wohlgefallen haben wolle, sondern eine Zahlung (Bußzahlung), welche Gott in seinem Dienste, d. h. für den Priester, verwende. Aber Hofmann muß doch S. 162 zugeben, nicht allein, daß Gott „das Beste des Thieres sich im Feuerduft zusenden lasse, sondern auch, daß er „nur das Blut, mit dessen Vergießung die Buße geleistet worden, sich ganz besonders zueignen lasse“. Es kehrt hier also nur die alte Frage wieder, wiefern denn durch Blutvergießung die Buße geleistet werde. S. 164 redet Hofmann von einer „in der Verströmung des Blutes geleisteten Zahlung“, womit die „verunreinigte Stätte“ gereinigt werden solle. Ich will aber hier nicht noch einmal wiederholen, daß das Blut physisch nicht zum Reinigen taugt, und daß daher die Stätte nur mittelbar gereinigt worden sein kann durch Entführung des Menschen; auch nicht, daß verströmtes Leben sich zur „Zahlung“ nur dann eignet, wenn Gott nicht eine Gabe, ein in sich werthvolles Etwas, sondern einen Act der Todesvollstreckung als „Zahlung“ verlangt. Ein solcher Act ist dann aber eben mehr, als bloße „Zahlung“; er ist ein Act richterlicher Natur, vollzogen an einem stellvertretenden Opfer.

Dagegen wird auch der Umstand (Hofmann S. 161) keine Instanz bilden, daß (Lev. 6, 9—10) der Priester das Fleisch des Sündopfers an heiliger Stätte als heiligstes Mahl essen soll. Das Thier wurde als ein mit fremder Schuld beladenes getödtet; sein Fleisch war aber dennoch — ja, gerade deswegen — eine besonders heilige Speise. Denn die Heiligkeit dieses Fleisches steht hier weder, wie Hofmann anzunehmen scheint, im Gegensatz zu dem, was levitisch unrein, noch zu dem, was ethisch oder stellvertretend mit Schuld beladen ist, sondern zu dem, was gewöhnliche, zur Leibesnahrung dienende Speise ist. Eine hochheilige Speise, im Gegensatz zu gewöhnlicher Speise, ist das Fleisch des Sündopfers; denn es ist das Fleisch eines Thieres, das, an sich schuldfrei, mit fremder Schuld belastet

wurde, daß durch seinen Tod zur Entföhnung gedient hat, das endlich Gotte gehört, und von Gott dem Priester gegeben worden ist, daß er es, gleichsam an Gottes Statt, esse. — —

Ich komme zum Schuldopfer. Das Wort *זָכַח* soll nach Hofmann S. 164 bald die Schuld, insofern man einem Andern als bußwürdig verfällt, bald die Schuld, sofern man der bösen That sich bewußt wird, bald die Schuld, insofern man sie zu büßen bekommt (also etwa *reatus*, *resipiscentia*, *poena*) und nach S. 166 auch noch die Darbringung einer Bußzahlung bedeuten. Mir scheint an den Stellen der drei ersteren Arten überall nur die einfache Bedeutung Schuldstand, *reatus*, vorzuliegen.*) An den Stellen der vierten Art aber ist *זָכַח* das, was der Mensch als seinen *reatus*, d. i. zu dessen Tilgung (ja nicht etwa als sein *debitum*, seine „Schuld“ im finanziellen Sinne) darbringt.

הַזָּכָה ist eine „Handlung“, *זָכַח* ein „Thatbestand“ — ganz richtig; daher *כָּפַר הַזָּכָה*, aber *הָשִׁיב אֶת-זָכָתוֹ*. Hier kann jedoch *הָשִׁיב* unmöglich im Sinne von „zurückerstatten“, *reddere*, stehen, da ja *זָכַח* unmöglich „Schuld“ im Sinne von *debitum*, *aes alienum*, heißen kann; denn durch den Doppelsinn des deutschen Wortes „Schuld“ wird sich ja hoffentlich niemand irre führen lassen; sondern *הָשִׁיב* kann hier nur im Sinne von *avertere* stehen (wie z. B. in der Redensart *הָשִׁיב פָּנָיו*, Ps. 78, 38; Prov. 15, 1; Hiob. 9, 13). Dann ist aber *זָכַח* etwas Anderes, als ein zu zahlender Schadenersatz.

Hofmann reducirt nun aber die bestimmten Fälle, in welchen das mosaische Gesetz ein Schuldopfer fordert, auf den Begriff eines verursachten Schadens, für welchen man in Bußhaft sei; z. B. wenn jemand eine ihm zu Ohren gekommene Verwünschung nicht angezeigt habe, Lev. 5, 1, und damit der Gemeinde Gottes Schaden gethan habe, weil der Zorn Gottes so lange über ihr blieb. Wer sieht aber nicht, daß in solchem Falle der Schadenersatz nicht an den die Gemeinde durch seinen Zorn beschädigenden Gott, sondern an die Gemeinde hätte entrichtet

*) Lev. 5, 5 ist *יָזַח* bloße Wiederaufnahme des *זָכַח* B. 4, und erst im *הִתְחַיֵּב* liegt der Begriff des Sich-bewußt-werdens. Sach. 11, 5 liegt im *נִיפָל* die Reflexivbedeutung: „sich als Schuldner ansehen“. Ps. 34, 22 und Hof. 14, 1 heißt *זָכַח* lebendig: „schuldig vor Gott dastehen“.

werden müssen?! Ebenso steht es mit den Fällen B. 2 ff.; immer ist die Gemeinde in Schaden gebracht, und doch soll der „Schadenersatz“ nicht ihr, sondern dem Herrn entrichtet werden. — Weit richtiger hat mein Freund, der Garnisonsprediger Lic. Riehm, gesehen, wenn er*) aus dem Begriffe des זָכָה den Grundbegriff des Schuldopfers ableitet. זָכָה ist treulos handeln, und dem Sprachgebrauche nach: treulos gegen Bundesrechte und Bundesverhältnisse handeln. Für solche Sünden mußten Schuldopfer gebracht werden; für Sünden also, durch welche der Sündigende nicht bloß privatim sich gegen eine Gesetzesvorschrift verfehlt hatte, sondern an seinem Theile den Bund Gottes mit Israel gebrochen, die Bundesverhältnisse lädirt hatte. Veruntreuungen an Erstlingen und Zehnten, ohne bösen Willen begangen; Freien ausländischer Weiber; sodann Verletzungen der Bundesrechte der Volksgenossen durch heimliche Entwendung des Anvertrauten, durch Raub, Erpressung, heimliches Behalten des Gefundenen — das waren die Sünden, die ein Schuldopfer forderten; weil diese Sünden eine dauernde Störung des Bundesverhältnisses zu Gott, einen Zustand besonderen Verschuldetheits der Gemeinde, oder des einzelnen Bundesgliedes vor Gott, in ihrem Gefolge hatten. Nicht insofern dadurch jemanden ein „Schaden“ verursacht war, sondern insofern dadurch in besonderer Weise der Zorn Gottes über dem Thäter lastete, der die heiligen Bundesverhältnisse alterirt und einen dauernden Zustand der Verschuldung über sich gebracht hatte, — mußte ein besonderes Schuldopfer hierfür gebracht werden. Nicht Schadenersatz oder Bußzahlung, sondern Tilgung und Abwälzung der Schuld (reatus) war also die wesentliche Bedeutung des Schuldopfers.

Eigenthümlich ist beim Ritus des Brandopfers das Verbrennen des ganzen Thieres auf dem Altar, beim זָבַח die in den Vordergrund tretende Opferrahlzeit, beim Sündopfer die Blutbesprengung, beim Schuldopfer, daß der Priester das Thier nach dem Geldwerthe auswählt, und daß, wo es geschehen konnte, noch eine Wiedererstattung von $\frac{1}{5}$ des Veruntreuten an den Verletzten damit verbunden war. Das Moment des Schadenersatzes ist

*) Studien und Kritiken, 1854, I, S. 93 ff. Ueber das Schuldopfer.

also bei einzelnen Arten des Schuldopfers allerdings mit vorhanden, nämlich da, wo das Verbrechen, die Bundesverletzung, durch einen angerichteten Schaden, eine Rechtskränkung, herbeigeführt worden ist. In solchen Fällen soll eine Handlung des Schadenersatzes an den beschädigten Menschen neben der Darbringung des Opfers an Gott hergehen. Nur um so deutlicher wird es aber, daß die Opferdarbringung selbst etwas anderes sein wollte, als eine Schadenvergütung. Denn nicht der in Schaden gekommenen Gemeinde, oder dem in Schaden gekommenen Individuum, sondern dem durch den Bundesbruch erzürnten Gotte wurde das Schuldopfer dargebracht. Das Schuldopfer selbst aber wurde dann (Lev. 5, 7 ff.) theils nach dem Ritus des Sündopfers, theils nach dem des Brandopfers behandelt. (Vergl. Lev. 14, 12 ff. und 19 ff. und 31 ff.; Num. 6, 11.) Der Opfernde aber wurde mit dem vergossenen Blute gezeichnet (ebendaselbst). Denn wie der Schuldstand ein dauernder gewesen, so sollte sich die Aufhebung desselben als dauernde zuständlich versinnbildlichen. — War aber der Ritus theils dem des Sündopfers, theils dem des Brandopfers gleich, so kann auch hier die Blutvergießung und Tödtung keinen anderen Sinn gehabt haben, wie dort.

Das Ergebnis der ganzen bisherigen Untersuchung läßt sich also in folgender Weise zusammenfassen. Das alte Testament lehrt nirgends, daß der Tod des Opferthieres die Vollziehung eines strafrichterlichen Actes an dem Thiere, als an einem stellvertretenden Individuum sei. Wohl aber deutet sie an (Lev. 16, 21), daß die Tödtung des Thieres in Folge eines von dem Opfernden auf das Thier abgewälzten Schuldstandes (reatus) erfolge. Und so erklärt sich auf allen Punkten, warum der Tod des Thieres, warum das vergossene Blut als der Thatbeweis der geschehenen Tödtung des Thierlebens, vor Gott gebracht werden mußte, und dieß Blut die Kraft hatte, die Schuld des Menschen zu tilgen und somit auch mittelbar die befleckten heiligen Stätten zu reinigen; während bei Hofmann's Ansicht, wonach die „Dahingabe eines Thierlebens an Gott“ nur den Sinn einer „Zahlung“, „Gutmachung“, „Schadenersatzes“ gehabt haben soll, es auf allen Punkten ein unerklärtes Räthsel bleibt, warum mit einem zerstörten, vernichteten Leben habe „gezahlt“ werden müssen.

Gewiß konnte das Thier nicht wirklich anstatt des Menschen eintreten; gewiß konnte die Schuld nicht wirklich auf das Thier gewälzt werden; die Thieropfer waren nicht Vollzug wirklicher stellvertretender Sühne, sondern nur Darstellung des Postulates einer stellvertretenden Sühne. „Denn das Gesetz, da es einen Schatten der künftigen Güter, nicht die Gestalt der Dinge selbst hat, vermag Jahr für Jahr durch dieselben Opfer, welche man unaufhörlich darbringt, nimmermehr die Hinzutretenden zu vollenden. Sondern in ihnen ist eine jährliche Erinnerung an die Sünden“ (Hebr. 10, 1. 3). Aber wenn der Israelit durch die Opfer an seine Sündenschuld erinnert wurde, mußte unausbleiblich auch jene von Hofmann unbeantwortet gelassene Frage in ihm geweckt werden: warum Gott den Tod des mit der Schuld des Menschen belasteten Thieres verlange? Gerade zu dieser Frage sollte das alttestamentliche Ritualgesetz den Menschen bringen. Eine theoretische Belehrung und Lehrentwicklung und Beantwortung lag dagegen außer dem pädagogisch-weisen Plane desselben.

Ich will nun in gedrängterer Kürze noch schließlich beleuchten, was Hofmann über den Bundeschluß Ex. 24 und über das Passah beifügt. Bei dem Act Ex. 24 habe Israel nicht früher begangene Sünden gutzumachen gehabt, da das Gesetz ja von nun an erst in Kraft getreten sei; sondern nur Gottes Gnade und Güte gewinnen müssen (S. 173 ff.). Gewiß, einzelne Uebertretungen einzelner מצוות und einzelne Bundesverletzungen waren noch nicht zu sühnen; daher werden keine Sündopfer und keine Schuldopfer gebracht. Aber die Gesamt-Sündenschuld der opfernden Personen mußte getilgt werden; daher werden Brandopfer nebst sch'lamim gebracht. — „Bundesopfer“ soll man nach Hofmann S. 174 diese Brandopfer nicht nennen und den Vorgang Gen. 15 nicht damit vergleichen dürfen; denn es werde Gen. 15 kein Bund geschlossen, sondern nur eine einseitige Zusage durch eine Schwurhandlung bekräftigt. Nun lesen wir aber doch Gen. 15, 18: ביום ההוא כרת יהוה את-אברם ברית, und את heißt „mit“, und ברית heißt „Bund“ (1 Sam. 18, 3, Jonathan und David machten einen Bund mit einander; 23, 18; Josua 9, 6. 7; 1 Sam. 11, 1; 2 Sam. 5, 3 u. v. a. und überall steht hier ברית); so wird כרת ברית את- auch da die Bedeutung

„einen Bund schließen“ haben, wo es von Gott gebraucht wird, und wird um so weniger eine „einseitige Zusage“ bezeichnen, als nicht bloß Gott mit den Menschen, sondern auch der Mensch mit Gott einen Bund schließt (z. B. 2 Chron. 34, 31). Es wird also mit dem uralten biblisch-theologischen Begriffe des *foedus Dei* doch seine Richtigkeit haben, trotz Hofmann's Gegenversicherung. Daß aber dieß *foedus* insofern ein *μονόπλευρον* sei, als dabei Gott gebietend und gebend, der Mensch gehorchend und annehmend sich verhält, hat lange vor Hofmann schon Soccejus (de foed. Dei I. §. 6) angemerkt. Wird nun Gen. 15 laut B. 18 ein Bund geschlossen, so wird man auch vielleicht berechtigt sein, die Darbringung von Thieren B. 9 aus der Analogie der Darbringung bei späteren Bundschließungen (Ex. 24, 5 יִרְבֵּה עֹלֹת) als einen Act des Opfers zu erklären. Hofmann zieht es freilich vor, den Vorgang aus Jer. 34, 18 f. zu erklären. Dort wird ein Schwur dadurch bekräftigt, daß die Schwörenden zwischen den zwei Hälften eines zertheilten Kalbes hindurchgehen und Gott ihnen droht, wenn sie den Schwur brächen, sie so zu machen, wie dieß Kalb. Dem analog wandle Gott *) Gen. 15 zwischen den zerstückten Thieren hindurch, — wahrscheinlich um zu bekräftigen, es solle ihm gehen, wie diesen Thieren, wenn er den Schwur breche —?! Doch nein; Hofmann versichert: dießmal drücke Gott nicht aus, wie es ihm gehen solle, sondern das geschlachtete Thier stelle das Geschick dessen dar, welchem Gott schwört. Gut; dann ist der Act nicht mehr Bekräftigung einer Schwurhandlung, sondern Darstellung der beschworenen Zusage und Verheißung, und die Thiere sind nicht mehr dazu da, um des schwörenden Gottes Geschick abzubilden, sondern um des mit Verheißung begabten Abraham's und seines Samens künftige Geschicke darzustellen; sie stehen also wiederum als sinnbildliche Stellvertreter Abraham's, des Opfernden, da — nur hier nicht, um seine Schuld zu tragen und zu büßen und von ihm abzuwenden, sondern um „zu erklären, wie es dem Opfer gegangen sei, so werde es seinem Samen gehen“ (mein Hebräerbr. S. 322).** So sind

*) „Wo steht zu lesen“, daß Gott zwischen den zerstückten Thieren hingewandelt sei?

**) Davon, daß das Opfer Gen. 15 expiatorisch gewesen, habe ich

wir also wieder einmal im Kreise herumgeführt; erst wird meine Erklärung von Gen. 15 von Hofmann perhorrescirt, und dann führt er auf einigen Umwegen zu der nämlichen Erklärung zurück.

Wenn nun Hofmann nach alle dem (S. 176) sagt, Moses bringe Ex. 24 Opfer dar, die Gottes Gnade und Güte zu gewinnen geeignet waren, und wende das Blut zur Hälfte dazu an, die „sühnhafte Zahlung“ für das sündige Volk Gotte zuzueignen — so ist hier der Begriff der „sühnhafte Zahlung“ lediglich wieder nur aus den früheren Abschnitten herübergenommen, ohne daß aus Gen. 15 und Ex. 24 irgend ein neuer Beweis für diese Auffassung des Bundesopfers beigebracht wäre. Denn daß das Blut hier „nicht Blut der Sühnung, sondern Blut des Bundes genannt“, diesmal also ab effectu bezeichnet wird, das wird doch niemand im Ernste für einen Gegenbeweis gegen die Anschauung von einer stellvertretenden Sühne halten. Wozu bedarf es denn, um einen Bund zu schließen, der Tödtung von Thieren? Von einer „Schwurhandlung“ steht Ex. 24 „nichts zu lesen“, wohl aber von „Brandopfern“, die denn nach Analogie der Brandopfer überhaupt erklärt sein wollen.

Das Passah, sofern es gottesdienstlich wiederholt wurde, war (Hofmann S. 177 ff.) keine *זֶבֶח*, aber ein *קָרְבָן* (Num. 9, 7), weil eine gottesdienstliche Verwendung eines Thieres. Das Blut der Passahlämmer kam an den Altar, 2 Chron. 35, 11. Das Thier aber, sagt Hofmann, sei nicht Gotte dargebracht, sondern darum geschlachtet worden, um gegessen zu werden. — Wirklich nur darum? Warum müssen denn dann die Pfosten mit dem Blute bestrichen werden, damit der Würgengel vorübergehe? Doch vielleicht sollte das Blut dort nichts weiter sein, als ein Zeichen, daß in dem Hause wirklich ein Lamm geschlachtet worden sei, um gegessen zu werden? Freilich hätte es hierzu nicht gerade des Blutes bedurft; das abgezogene Fell, an die Thüre genagelt, würde den gleichen Dienst geleistet haben. Doch es sei! wir wollen die Anordnung mit dem Blute für

Hebräerbr. S. 322 nichts gesagt, sondern nur, daß es „ein Sinnbild Abraham's selbst und seines Samens“ gewesen, und daß sich hieraus die Symbolik des mosaischen Brandopfers erkläre, insofern auch da dem Opferthier geschehe, was dem Opfernden zu geschehen habe.

eine willkürliche halten und uns ernstlich in Acht nehmen, daß wir Ex. 12, 13 zwischen dem „Blute an den Häusern“ und dem „Vorübergehen des Herrn“ keinen unmittelbaren und innigeren Zusammenhang sehen („daß, wenn ich das Blut sehe, „ich vor euch vorübergehe, und euch nicht die Plage widerfahre, die euch verderben würde“). Wir wollen uns bemühen, es einzusehen, daß das Passahmahl in Aegypten keine weitere Bedeutung gehabt habe, als daß „das Volk in der Nacht des Auszuges seinen Glauben bethätigen sollte, durch Anstellung eines Mahles, welches Kraft zur beginnenden Wanderung verlieh“. Wer ein Mahl anstellt, der zeigt, daß er eine Wanderung zu unternehmen gedenkt; denn ein Mahl verleiht Kraft zu allerlei, unter anderen gewiß auch zu einer beginnenden Wanderung. Der Israelit, der ein Mahl anstellt, zeigt also, daß er dem Worte Moses, es werde wirklich zu einer Wanderung kommen, Glauben geschenkt hat. Und an dem Blute der Pfosten sieht der Würgengel, daß in dem Hause ein Thier geschlachtet, mithin ein Mahl angestellt, mithin der Glauben an eine bevorstehende Wanderung vorhanden und bethätigt sei. Aber wenn wir denn nun auch diese logische Operation vollzogen haben, so bleibt bei allem dem immer noch die Frage übrig, warum denn bei der jährlichen Wiederholung des Passah, wo doch keine Wanderung bevorstand, das Blut der Passahlämmer an den Altar gesprengt worden sei. Früherhin hat uns Hofmann Aufschluß gegeben, „daß die zur Sühnung des Opfernden geschehene Tödtung eines lebendigen Wesens in dem Blute, welches das Leben desselben gewesen ist, der heiligen Stätte zugeeignet wird“; und zwar nicht bloß bei den Brand-, Sünd- und Schuldopfern, sondern bei allen Opfern, auch beim sebach (Lev. 17, 8. 11) habe die Blutbesprengung diese sühnende Bedeutung, trotzdem daß beim sebach der Hauptzweck nicht in der Sühne, sondern in der Opfermahlzeit liege. Gewiß ist es nun verwunderlich, daß beim Passah die Blutbesprengung plötzlich einen ganz anderen Sinn haben soll. „Wo das Mahl ein gottesdienstliches war, da war es auch die Schlachtung, und deshalb kam das Blut an den Altar und das Fett auf denselben“ (Hofmann S. 178).

Ein „gottesdienstliches“ Mahl war auch das Opfermahl beim

sebach. Warum hat nicht auch dort die Blutsprengung lediglich in der „Gottesdienstlichkeit“ ihren Grund? Freilich, dort sagt Gott (Lev. 17, 8 u. 11): „Die Seele des Fleisches, im Blut ist sie. Und ich, gegeben habe ich es euch auf den Altar, zuzudecken über euere Seelen; denn das Blut, es für die Seele, wird zudecken“. Hat aber die Blutsprengung dort stellvertretend-sühnende Kraft, warum nicht auch hier beim Passah? Wird doch das Passah selber geradezu ein *sebach* genannt, Ex. 12, 27: זבח-פסח הוא יהיה! Wie beim *sebach* überhaupt, so ging also auch beim Passah dem Opfermahle die sühnende Tödtung voraus. Und so können wir Hofmann's Ergebniß S. 179: „So sagen wir also weder von einem Passahopfer, noch von einem Bundesopfer“, nicht beistimmen, sehen uns vielmehr genöthigt, mit der heiligen Schrift sowohl von einem Passahopfer (זבח-פסח), als von einem Bundesopfer (זבח עולה), Ex. 24, 5) zu sagen und zu reden.

Und so verstehe ich denn endlich auch die Redensart נשא עון von einem „Wegnehmen der Schuld“, trotz Hofmann's Einrede (S. 184), daß נשא nicht „wegnehmen“ heiße. Er will dieß aus Ps. 25, 18 beweisen, wo נשא einmal mit ל construiert wird. Aber dort ist נשא ein bereits abgeschliffener Begriff „trage“, d. h. sei geduldig, zu aller meiner Sünde. Und Ps. 32, 1; Jer. 33, 24 heißt נשא פשע wer (von Gott) getragen wird in Bezug auf seine Sünde. Es ist aber ein Anderes, ob gesagt wird, Gott trägt den Menschen, oder: der Priester tollit *peccatum*. Wo letzteres steht, heißt נשא „wegnehmen“. Zum Ueberflusse gibt ja Hofmann selbst S. 195 zu: „ἀφαιρέω bedeutet allerdings eine Wegnahme der auf der Welt lastenden Sünde“. Αφαιρέω ist aber bekanntlich die stabile Uebersetzung von נשא. — Hiernach kann ich nicht zustimmen, daß „der Priester die Sünde trage, als wäre sie seine eigene; sich gefallen lasse, das zu leisten, was die Verschuldung dem Sünder auferlegt“. Wäre dieß aber richtig, so wäre dieß ja dann ein Auf-sich-nehmen der Verschuldung und ihrer Folgen, mithin weit mehr, als ein solches ἀφαιρέω, wie es Hofmann S. 193 deutet, in den Worten: „Gott nimmt die Sünde hin נשא עון, ohne sie als Strafzahlung auf das Haupt des Sünders zurückfallen zu lassen“, d. h. — er läßt sie ungestraft! Consequent müßte Hofmann vielmehr sagen: „Gott

läßt sich gefallen, das zu leisten, was die Verschuldung dem Sünder auferlegt!" In alle diese Verwickelungen kommt aber Hofmann nur dadurch, daß er der einfachen Bedeutung von וְשָׁחַתְתָּ „die Schuld hinwegnehmen, tilgen“, aus dem Wege geht.

Ich will hier die Consequenz nicht ziehen, die sich aus der Betrachtung des alttestamentlichen Opfercultus für die Erklärung der Stelle Jes. 53, 10: וְשָׁחַתְתָּ אֶת חַיִּים זָכָר ergibt. Ich will auch nicht ausführen, wie jene Weissagung, obwohl von der Form und Gestalt des Propheten ihren Ausgang nehmend, doch dem Propheten der Zukunft eine Art des Wirkens und Leidens beilegt, welche über das prophetische Wirken und Leiden hinausgreift. Das hat Dehler schon längst trefflich dargethan. Mir genügt es für dießmal, in Bezug auf den alttestamentlichen Opfercultus dem gerechten Begehren Dr. v. Hofmann's, daß man den in seinem Buche geleisteten Beweis einer wissenschaftlichen Prüfung unterziehe, nachgekommen zu sein. Und in dieser Hinsicht dürfte sich gezeigt haben, daß es um die herkömmlich kirchlich dogmatische Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung keineswegs so verzweifelt stehe, wie es nach Hofmann's Schriftbeweis den Anschein gewann. Eine ähnliche Prüfung der neutestamentlichen Stellen soll den Inhalt eines dritten Artikels bilden.

IV.

Die Versöhnungslehre des neuen Testaments.

Indem ich mich anschicke, zu der Frage überzugehen, was das neue Testament über eine stellvertretende Genugthuungslehre oder nicht lehre, sehe ich mich genöthigt, zuvor den Streit- oder Fragepunkt, um den es sich handelt, etwas schärfer zu bestimmen. Nur auf eine präcis gestellte Frage kann die heilige Schrift eine präcise Antwort geben. Wir werden uns daher zu hüten haben, daß wir zur „herkömmlichen Lehrweise“ nicht Sätze rechnen, die sie entweder überhaupt nicht, oder nicht in solchem Sinne gelehrt hat, oder welche sich höchstens als Extravaganzen

an sie hier und da angehängt haben, oder von vereinzeltten Schulen behauptet worden sind, ohne von der kirchlichen Theologie, oder vollends von der evangelischen Kirche gelehrt worden zu sein. Die Unschriftmäßigkeit solcher Auswüchse zu beweisen, würde keine sonderliche Kunst erfordern.

Zu solchen Auswüchsen rechne ich hauptsächlich zwei Punkte. Einmal, daß Christus die ewige Verdammniß an unserer Statt habe zu erdulden gehabt, oder in irgend einer Weise wirklich erduldet habe. Das lehrt mindestens die evangelische Kirche nicht. In den (bei Philippi S. 24 ff. zusammengestellten) Stellen der lutherischen Symbole ist nur davon die Rede, daß „der Glaube gegen Gottes Zorn Christum den Mittler darstelle“, daß Christus „für unsere Schuld bezahlt“ habe als „Versöhnopfer“, daß er „dem Gesetze genug gethan“, daß durch ihn „der ewigen unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes genug geschehen“, und an Einer Stelle (Apol. 6), daß „der Tod und das Blut Christi die rechte Bezahlung ist für den ewigen Tod“ (nicht aber: daß Christus den ewigen Tod erlitten habe). Ebenso redet der Heidelberger Katechismus lediglich davon, daß Christus „die Last des Zornes Gottes ertragen habe“ (Fragen 17 und 37), uns „von dem strengen Urtheil Gottes erledigt habe“ (Fr. 38), unsern Fluch auf sich geladen habe (Fr. 39), „uns durch seine unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken, die er auch an seiner Seele erlitten, von der höllischen Angst und Pein erlöst habe“ (Fr. 44). Nur in Frage 11 stellt er den ewigen Tod schlechthin als Strafe der „Sünde“ hin, was in einem gewissen Sinne freilich wahr ist, nur nicht in dem, daß die ewige Dauer der Strafe das von Gottes Gerechtigkeit geforderte Maß für die einfache Sünde als solche wäre. Daß Christus „nicht bloß den Tod, sondern eine Zeit lang sogar den Zorn Gottes getragen habe“, ist das äußerste, was die schottische Confession (Art. 9), daß er „zur Stillung des Zornes Gottes sich dem Vater mit seiner vollkommenen Genugthuung darbrachte“, das äußerste, was die belgische Confession (Art. 21), daß wir „in Christi Tod die volle Genugthuung finden“, deren es bedurfte, uns „von den Sünden zu befreien“, das äußerste, was die Confession von Rochelle (Art. 17), daß Christus „durch sein Leiden und Tod den Vater

verfühnt, die Sünde gesühnt, den Tod entwaffnet, die Verdammniß und Hölle zerbrochen hat" und „der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan hat“, das äußerste, was die große (spätere) helvetische Confession (Cap. 11 und 15) sagt. In der evangelischen Scholastik ward alsdann die Frage aufgeworfen, ob und wiefern Christus wirklich den Forderungen der Straferechtigkeit an uns Genüge geleistet habe, da er doch die ewige Verdammniß nicht erduldet habe. Es war die berühmte und viel ventilirte Frage nach der *veritas satisfactionis*. Die Einen (vergl. meine christliche Dogmatik, Theil 2, §. 428) antworteten, mehr an Anselmus anschließend, der Tod Christi, als Tod des Sohnes Gottes, habe durch seine unendliche Dignität (*infinitus valor*) die unendliche Dauer des ewigen Todes compensirt; die Anderen haben, weiter und tiefer blickend, die Antwort gewagt, daß die unendliche Dauer nur zu den „Accidentalien“ und nicht zum Wesen des für die Sünde nach Gottes Gerechtigkeit bestimmten Strafmaßes gehöre. (So z. B. Gisbert Voet, *disput. theol.* II. pag. 242.) Diese letztere Antwort halte ich mit aller Entschiedenheit für die richtige, schriftgemäße. Daß die heilige Schrift der einfachen Sünde und Sündlichkeit als solcher nie und nirgends das ewige, endlose, rettungslose Verlorengehen und Verdammtsein als Strafe und Strafmaß zumißt, habe ich schon im zweiten Artikel gezeigt. Nur und ausschließlich die gesteigerte Sünde der Verwerfung des Heils, nur die Sünde wider den heiligen Geist, die Sünde wider die Gnade, der positive Unglaube (wie Matth. 12, 31), oder Abfall vom Glauben (Hebr. 6, 4 ff.) zieht nach der Schriftlehre das rettungslose Verderben nach sich. Ich bitte dieß aber nicht dahin mißzuverstehen, als ob ich behauptete, die Strafe für die einfache Sünde sei lediglich der leibliche Tod gewesen. Nicht der Tod des Leibes allein, und nicht die Trennung der Seele vom Leibe allein, sondern der Tod im vollen, tiefen, biblischen Sinne: die Losreißung erstlich der Seele von Gott, ihrem himmlischen Lebensquell, dann des Leibes von seinem seelischen Centrum; mithin erstlich die innere Unseligkeit und Seligkeitslosigkeit, sodann das Sterben, endlich das Eingehen der Seele in den Scheol, in das Todtenreich und somit in den Todeszustand, wo die Seele zwar forteristirt, aber nicht (im biblischen Sinne) lebt,

sondern den Stachel des Todes solange schmeckt, bis sie etwa erlöst wird — das ist die Strafe, die Gottes Gerechtigkeit der einfachen Sünde zugemessen hat. Dieser Zustand der Seele würde ewig fortbauern, wenn Gottes Rathschluß keine Erlösung beschlossen hätte; er würde fortbauern, darum, weil der Mensch sich nicht selbst daraus zu erlösen vermöchte. Das will aber Gott nicht. Nicht nur vermöge seiner Gnade, sondern ebenso vermöge seiner Gerechtigkeit (auf welche Röm. 1, 17, wie wir sehen werden, der Erlösungsrathschluß wesentlich zurückgeführt wird), hat er beschlossen, der einfachen Sünde die ewige Dauer jenes Todeszustandes nicht als Strafe zuzumessen, sondern eine Erlösung zu wirken, also daß hinfort nur, wer die zweite gesteigerte Sünde der Verstockung gegen das Heil begeht, rettungslos dem Verderben — und zwar dann nicht dem ersten Tode, dem Zustande des Scheol, sondern dem anderen Tode, dem schlimmeren Zustande des Feuerpfuhles (Offenb. 20, 14) — anheimfallen wird. Wir sehen also: den Tod, das Eingehen in den Scheol — nicht aber dessen ewige Dauer — hat Gottes richterliche Gerechtigkeit vom Sünder als solchen als zu erleidende Strafe gefordert. Der Erlöser hat sich diesem Gerichte Gottes an unserer Statt dargestellt, und nun „richtet der Vater niemand“ (Joh. 5, 22); sein Gericht ist sistirt für immer; alles Gericht hat er dem Sohne übergeben; wenn des Lammes Geduld erschöpft ist, wenn der Zorn des Lammes anbricht, wird der Erlöser zum Richter, und verurtheilt die, welche seine Geduld erschöpft, sich gegen sein Heil verstockt haben, zum ewigen Verderben.

Er selbst, der Erlöser, hatte hiernach in keiner Weise den ewigen Tod zu leiden, erstlich nicht die ewige Dauer desselben, zweitens nicht die Qualität jenes „zweiten Todes“, jener „Verdammniß“, welche in dem „Feuerpfuhl“ ihre Stelle finden wird. Sondern — wenn er (was eben den Hauptpunkt der Untersuchung bilden soll) den Forderungen der strafrichterlichen Gerechtigkeit an der Stelle der Sünder (nicht der positiv Ungläubigen) genügen sollte, so war dazu nur dieß erforderlich, daß er den Tod, wie derselbe durch die Sünde in die Welt gekommen, an Leib und Seele erduldete, daß er also das Vollmaß menschlicher Leiden im Leben und Sterben erfuhr, daß er in sei-

ner Seele das Getrenntsein vom Vater erfuhr (und zwar nicht nur „in seinem Verhältnisse zur Welt“, Hofmann Schriftbew. II. S. 205, sondern auch in seinem Verhältnisse zum Vater, also „daß die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater aufhörte, Gemeinschaft irgend welchen Gutes zu sein“ — und Empfindung der Seligkeit ist ein Gut — „und nur noch Gemeinschaft heiligen Liebeswillens war“, Hofmann S. 212) und daß er endlich in den Scheol, das Todtenreich, einging, und diesen Zustand des Todes selbst an sich erfuhr.

Der Nachweis also, daß Christus die ewige Verdammniß und überhaupt die „Verdammniß“ nicht zu erdulden gehabt, bildet keinerlei Instanz gegen die „herkömmliche Lehre“, daß Christus den Forderungen, wie der legislatorischen, so der richterlichen Gerechtigkeit Gottes Genüge geleistet habe. Die Frage ist nicht diese: lehrt die Schrift, daß Christus die Höllenstrafen getragen, sondern die Frage ist: lehrt sie, daß sein Tod — das Wort im vollen biblischen Sinne, einschließlich des Eingangs in den Hades genommen — ein Act war, wodurch er an unserer Statt der richterlichen Gerechtigkeit Gottes genügt und den Zorn Gottes an sich erfahren hat?

Der richterlichen Gerechtigkeit. Damit will aber nicht gesagt sein (was meines Wissens auch nie von einem Theologen behauptet worden), daß Christi Leiden und Tod für ihn eine „Strafe“ gewesen. Dies ist ein zweiter Auswuchs, gegen den wir protestiren müssen, und zwar kraft logisch-richtigen Denkens. Wenn ich anstatt eines Anderen dessen Strafe übernehme, so hat das nämliche Leiden, welches für ihn die sittliche Qualität einer Bestrafung haben würde, für mich den Schuldlosen, nicht die Qualität einer Bestrafung. Denn der Begriff der Strafe umfaßt neben dem objectiven Moment des vom Richter verhängten Uebels auch noch das subjective Moment der vom Schuldigen empfundenen Schuld oder des bösen Gewissens, oder der Beziehung zwischen der vollbrachten bösen That und dem verhängten Uebel. Wir erlauben uns daher, den Lehrsatz, daß Christus dem Gerichte Gottes sich an unserer Statt dargestellt und der richterlichen Gerechtigkeit sich unterzogen habe, einstweilen noch zu vertreten, ohne uns darum durch den Einwand, daß Christus doch nicht wohl „bestraft“ worden sein könne, bange machen zu

lassen. Es ist nicht der subjectiv-objective Begriff der „Strafe“, sondern es ist der objective Begriff des „Zornes Gottes“, oder der des „Gerichtes“, oder der des „Fluches“, um die es sich handelt. Für den Schuldigen ist das Gericht eine Strafe; für den, welcher schuldlos sich demselben darstellt, ist es nur Gericht. Auch das hat schon der alte Gisbert Voet (II. S. 168 f.), der in Wirklichkeit ein feiner Denker war, in's Klare gesetzt.

Nach diesen Vorbemerkungen wird es uns leichter werden, den wahren Fragepunkt präcis zu bestimmen. Auch Hofmann redet davon, daß Christus der zum „Gegenstande des Zornes Gottes“ gewordenen Menschheit „angehört habe“; insofern dürfte denn wohl auch Hofmann die Folgerung nicht abweisen, daß Christus mithin selber in einem gewissen Sinne Gegenstand des Zornes Gottes gewesen sei; wie er denn wirklich davon redet, daß Christus „unter allen Folgen der Sünde sich bewährt habe.“ Aber diese Theilnahme an den Folgen der Sünde war nach Hofmann durchaus nur ein Mit-Leiden; nur mit der Menschheit, nicht an ihrer Statt soll er gelitten haben, und durchaus nicht zu dem Zwecke, damit „an ihm die Sünde entsprechend gestraft werde“ (S. 321), sondern damit das Leben der Menschen, wie es ein durch die Sünde bestimmtes war, in ihm und seinem Tode einen „Abschluß“ fände, und in seinem, des Auferstandenen Leben ein Leben begänne, „das nicht mehr durch die Sünde bestimmt ist“; und zwar sollte letzteres dadurch erreicht werden, daß sich Christi Gemeinschaft mit Gott auch durch die äußerste Folge der Sünde hindurch „bewährte“ (S. 321). Hiernach bestimmt Hofmann selbst den Gegensatz folgendermaßen: „Nicht an der Stelle der Menschheit hat Christus gelitten, sondern ihr zu gut“ (S. 321). „Nicht dem Zorne, sondern dem Gnadenwillen Gottes ist damit Genüge geschehen“ (S. 320). „Nicht der Strafgerechtigkeit Gottes, sondern seinem nur nicht ohne Zorn gegen die Sünde bestehenden Heilswillen thut die priesterliche Leistung ein Genüge“ (S. 328). „Es ist für Gott keine Sache der Nothwendigkeit, sondern nur in seiner Gnadenabsicht begründet, daß er Jesum sterben läßt“ (S. 272).

So deutlich aus diesen Worten der Unterschied zwischen Hofmann's und der „herkömmlichen“ Lehre hervorgeht, so ist die

Formulirung des Gegensatzes, so gefaßt, doch noch keine befriedigende. Hofmann stellt in Gegensatz, was nur von seiner Anschauung, nicht von der herkömmlichen aus als gegensätzlich erscheint. Zorn und Gnadenwillen, Strafgerechtigkeit und Heilswillen, Nothwendigkeit und Gnadenabsicht, „an unserer Stelle“ und „uns zu gut“ schließen sich einander ja wahrlich nicht so aus, daß man sie mit „nicht“ und „sondern“ einander gegenüberstellen dürfte. Uns zu gut wollte und sollte Christus leiden, und darum mußte er an unserer Stelle leiden. Der Gnaden- und Heilswille Gottes wollte den Zweck: die Erlösung der Menschheit, und darum wollte der Gnaden- und Heilswille Gottes auch das Mittel: die von Gottes Gerechtigkeit geforderte Genugthuung. Nothwendig und unerläßlich war dieß Mittel, und daß es in Anwendung kam, war in Gottes Gnadenabsicht begründet. So stellen wir diese Sätze zurecht, nach unserer Anschauung.

Es steht also nicht Nothwendigkeit gegen Gnadenabsicht, Heilswille gegen Gerechtigkeit; sondern es steht eine Anschauung, welche sich die Gerechtigkeit nur als unvereinbares Gegentheil des Heilswillens denken kann, einer anderen gegenüber, welche Gnade und Gerechtigkeit als zwei in Gott gesetzte und im Heilswerk zu vereinende Momente denkt. Es steht eine Anschauung, welche den Heilsrathschluß von keiner Nothwendigkeit in Gott will bestimmt sein lassen, entgegen einer anderen, welche ihn als einen in sich nothwendigen zu fassen sich gedrungen fühlt. Hier sind wir aber wieder bei jenem, schon im ersten Artikel besprochenen speculativen Principunterschiede angelangt, für dessen Für und Wider die heilige Schrift uns schwerlich unmittelbare Entscheidungen darbieten dürfte. Wir müssen uns also schon bequemen, noch einmal zu den beiderseitigen Folgerungssätzen wieder hinabzusteigen.

„Der Mensch gewinnt einen ungeachtet der Sünde gnädigen Gott, indem er das von Gott hierfür geordnete Opfer bringt“, sagt Hofmann S. 328, und des Opfers Sinn ist nicht der, daß das Opferthier an des Menschen Stelle dem Gerichte Gottes über die Sünde, dem Tode, verfallt, sondern daß es eine „Zahlung“, „Leistung“, „Gutmachung“ sei. Der Gott,

welcher eine solche Gutmachung sich gefallen läßt, ist der von vornherein gnädige und nur gnädige. Er ist im voraus entschlossen, von den Forderungen einer etwaigen Strafgerechtigkeit ganz abzusehen; durch seine Gnadenabsicht ist seiner richterlichen Gerechtigkeit ein Ende gemacht; dieselbe ist negirt und abgethan. Er will vergeben, d. h. dem Menschen „ungeachtet“ seiner Sünde dennoch gnädig sein; seine Gnade „muß nicht erst gewonnen, erworben, ermöglicht werden“. Weil sein Gnadenwille ein „nicht ohne Zorn gegen die Sünde bestehender“ (S. 329) ist, fordert er eine „Gutmachung“. Der „Zorn“ ist hier offenbar nicht ein richterlicher, aus der Strafgerechtigkeit fließender (denn er wird ja S. 328 f. gerade in Gegensatz zur richterlichen Strafgerechtigkeit gestellt), sondern „Zorn“ wird hier etwa so viel heißen sollen, wie ethische Mißbilligung. Die „Gutmachung“ ist wiederum keine durch die Schärfe richterlicher Gerechtigkeit geforderte Genugthuung, sondern ein von dem im voraus gnädigen Gott erforderter Thaterweis gläubiger Gesinnung und beharrlicher Gottesgemeinschaft. Da nun die Menschheit solchen Thaterweis zu leisten nicht im Stande war, so hat Gott selbst seinen Sohn geordnet, und dieser hat (indem er seine Gottgemeinschaft in der Sphäre, in welcher die Folgen der Sünde wirksam waren und ihm bis ins äußerste mit-widerfahren, bis in's äußerste Widerfahrniß bewährte) diejenige Leistung geleistet, welche Gottes Gnadenwille von der Menschheit zur Gutmachung ihrer Sünde verlangte.

Dagegen sagt die kirchliche Theologie: Durch den Gnadenwillen Gottes, die sündige Menschheit zu erlösen, ist keineswegs die strafrichterliche Gerechtigkeit ohne Weiteres aufgehoben, sondern als unmittelbarer Ausfluß der göttlichen Heiligkeit fordert sie, daß ihr Genüge geschehe. Der göttliche Fluch, das Gericht über die Sünde, der Zorn Gottes ist eine objective Gewalt in der Welt der gefallenen Menschen, die ihren Lauf hat in der Natur, nämlich den Tod verhängt hat und vollzieht, den Tod im vollen Sinne. Christus, wie er der Forderung des ewigen gesetzgebenden Willens an den Menschen: „Du sollst lieben Gott u.“ vollkommen Genüge gethan hat, der wir kein Genüge zu thun vermochten, so hat er der Forderung der strafrichterlichen Gerechtigkeit an den Sünder: „Du sollst des Todes

sterben", unschuldig, an unserer Statt, um unserer Schuld willen, Genüge gethan, und dadurch Alle, die an ihn glauben, vom Tode, vom Hinabgehen in den Scheol, erlöst, so daß sie, wenn sie sterben, nicht sterben, sondern in's ewige Leben hinaufgeboren werden, zu welchem dereinst auch ihr Leib erweckt werden soll.

Welche jener beiden Anschauungen stimmt nun in ihren Folgerungssätzen mit der heiligen Schrift am genauesten überein? Es wird sich hierbei vornehmlich um die beiden Punkte handeln, erstlich, was die heilige Schrift vom sühnenden Opfer lehre, und in welche Beziehung zum Opfer sie Christi Leiden setze; sodann aber, was sie von der Gerechtigkeit Gottes lehre, und in welche Beziehung zu derselben sie Christi Leiden setze.

Welchen Aufschluß das alte Testament über das Wesen und die Bedeutung des sühnenden Opfers gebe, habe ich im zweiten Artikel beleuchtet. Hofmann's Gutmachungstheorie hat sich auf allen Punkten als nicht ausreichend zur Erklärung des Opferwesens erwiesen. Warum Blut? Warum ein Tod? Warum ein verströmtes Leben die Gotte allein genügende Gabe? Dieß Fragezeichen hat überall aus dem Lapidarstyl der Opferthora herausgeschimmert. Nicht in ihrem Werthe lag der Werth der Opfergabe, lediglich in ihrem Getödtetsein. Ist dem so, so wird uns wohl auch dieß, was Hofmann zur Erklärung jener neutestamentlichen Stellen sagt, welche Jesu Tod als einen Opfertod charakterisiren, schwerlich zu befriedigen vermögen. Denn er hat hier nichts neues aus dem Buchstaben oder Geiste des neuen Testaments zu entwickeln gewußt, sondern nur überall seine aus der alttestamentlichen Opferthora gewonnenen Leistungs- und Gutmachungstheoreme als Lehnsätze in die neutestamentlichen Stellen hineingetragen.

Ephes. 5, 2 lesen wir, Christus habe sich dahingegeben für uns als eine *προσφορά καὶ ὁσμία*, Gotte zu süßem Geruch. *Τὸ δεῶν* wird allerdings (Hofmann S. 269) mit *εἰς ὁσμὴν εὐωδίας* zu verbinden sein, zwar nicht darum, weil nicht gesagt werden könnte, „sich Gotte als Opfer überliefern“, (denn *παράδοσθαι* heißt nicht bloß überliefern, verrathen, sondern auch übergeben, dahingeben, vergl. Apostelg. 16, 4; 1 Kor. 11, 2; Matth. 11, 27; 25, 20; Luk. 1, 2; 4, 6; Apostelg. 14, 26; 15, 20), sondern darum, weil die Redensart „dem Herrn zu süßem Geruch“

in solcher Verbundenheit als eine stabile in der Thora erscheint (2 Mos. 29, 18 u. 25; 3 Mos. 1, 9; 2, 2; 3, 5; 4, 31; 17, 6, wogegen nur 3 Mos. 3, 16 und 6, 15 die Worte „zum süßen Geruch“ allein stehen). So steht also „sich dahingeben“ absolut, wie Gal. 2, 20; Röm. 4, 25, und heißt: sich dahingeben in den Tod (vergl. Röm. 4, 25, wo die Auferweckung den Gegensatz bildet), oder wie Hofmann sich ausdrückt: „in das Widerfahrniß des Todesleidens“. Hiernach sagt also der Apostel, welchen Sinn und Zweck diese Dahingabe Jesu in den Tod gehabt. „Für uns“ hat sich Christus in den Tod gegeben, „als eine Darbringung und Opfer, Gotte zu einem süßen Geruch“. Der Ausdruck kommt beim Sündopfer (2 Mos. 29, 18; 3 Mos. 4, 31), Brandopfer (2 Mos. 29, 25; 3 Mos. 1, 9) und den süßnhaft zu verbrennenden Theilen des Speiseopfers (3 Mos. 2, 2) und Dankopfers (3, 5 u. 16) vor. Das Wort *ῥοσφα* neben dem allgemeineren *προσφορά* heißt uns an ein blutiges, sühnendes Opfer denken. Von dem *ὑπέρ* sagt aber Hofmann, daß es nur in dem Falle einen durch *ἀντί* auszudrückenden Sinn der Stellvertretung haben würde, wenn es richtig wäre, daß bei den Opfern überhaupt eine stellvertretende Uebernahme fremder Schuld stattgefunden habe. Daß dieß richtig, hat der zweite Artikel dieses Aufsatzes erwiesen. Hofmann bringt statt dessen seinen Lehrsatz: „Der Opfernde läßt nicht sein Opferthier erleiden, was er selbst erleiden sollte, sondern Gotte bringt er dieß Gut dar, und für den Zweck dieser Leistung tödtet er es“. So bringt Hofmann seine Theorie des alttestamentlichen Opfers zur Erklärung des neuen Testaments schon mit. Hiernach wird er wenigstens kein Recht haben, zu behaupten, die neutestamentlichen Stellen schlossen die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung aus, sondern nur: unter Voraussetzung, daß seine Opfertheorie richtig sei, lasse sich das neue Testament auf eine Weise erklären, wobei man eine stellvertretende Genugthuung anzunehmen nicht gerade genöthigt werde.

Aber auch dem ist nicht also. Nicht nur ist jene Voraussetzung eine unhaltbare; auch das neue Testament selber lehrt unverkennbar eine stellvertretende Bedeutung des Opfers Christi.

Daß 1 Petr. 2, 24 in den Worten „welcher unsere Sünden

selbst hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz“, eine Anwendung des Opferausdrucks: hinauftragen auf den Altar, vorliege, hat Hofmann nicht nur anerkannt, sondern erwiesen, und demgemäß die Stelle richtig also erklärt: „Indem Jesu Leib auf das Holz des schmachvollen Todes kam, hat er unsere Sünden mit sich da hinauf und so von uns hinweggenommen.“ Da nun zunächst nicht das Hinwegnehmen von uns, sondern das Mit-sich-hinaufnehmen auf's Kreuz in den Worten des Apostels sich ausgedrückt findet, Christus aber unsere Sünden nicht nach ihrer ethischen Qualität als sittlichen Makel an sich gehabt und mit sich und seinem Leibe an's Kreuz getragen haben kann, sondern nur nach ihrer religiösen Folge als übernommene Schuld und Verschuldung, so ist nicht wohl abzusehen, wie man der Folgerung des sel. Steiger ausweichen könne, daß Christus „die Schuld unserer Sünden auf sich genommen habe“. Hofmann nennt dieß aber eine „vorgefaßte Anschauung“, und versichert: „die Worte besagen nur, daß, indem sich der Mittler des Heils solchen Tod widerfahren läßt, eben hiermit unsere Sünden aufgehört haben, unser Verhältniß zu Gott zu bestimmen“. Aber gerade davon besagen die Worte des Apostels gar nichts. Nicht der Erfolg (das Hinwegkommen der Sünde von uns), sondern das Mittel (das Mit-sich-hinauftragen unserer Sünden an seinem Leibe) wird in B. 24 ausgesagt. Als ein mit unseren Sünden behafteter Leib ist Jesu Leib an's Kreuz gekommen; das heißt denn doch wohl nicht: als ein mit unserer sündigen Lust, sondern: als ein mit unserer Sündenschuld Behafteter. Es ist übel gethan, wenn Hofmann, anstatt dieß im Texte liegende Moment anzuerkennen, seine Zuflucht zu seiner höchst zweifelhaften Opfertheorie nimmt, und „aus der Leistung des alttestamentlichen Priesters“, welcher für den Sünder „das von Gott hierfür geordnete Opfer bringt, und ihm durch diese Erfüllung des göttlichen Willens“ (beneplacitum bei Limborch!) „einen ungeachtet der Sünde gnädigen Gott gewinnt“, unsere Stelle erklären will, während doch vielmehr von unserer in sich klaren Stelle ein Licht auf den alttestamentlichen Opfercult fällt. Was soll doch die Versicherung Hofmann's, es sei keine Strafe am Opferthiere vollzogen worden, und nicht der Strafgerechtigkeit Gottes habe der alttestamentliche Priester Genüge geleistet —

was soll dieser Leohnsatz gegenüber einer Stelle, wo der Apostel Petrus so deutlich ausspricht, Christus habe unsere Sünden an seinem Leibe auf's Kreuz hinaufgetragen?

Wenn 1 Joh. 2, 2; 4, 40 Christus unser *ἱλαστήριον* genannt wird, so kann man es sich gefallen lassen, wenn Hofmann dieß Wort (S. 329) nicht mit „Sühnopfer“, sondern mit „Versöhnung“ übersetzt wissen will. Noch genauer wäre die Uebersetzung: „Versöhnung“. Die Sühne für unsere Sünden ist in seiner Person vorhanden. Wiefern und wodurch, wird von Johannes hier nicht gesagt. Hofmann ergänzt aber diese Lücke, indem er wieder aus seiner Opfertheorie den Leohnsatz beifügt: „Damit, daß er ist, und der ist, welcher er ist, haben wir ungeachtet unserer Sünden einen gnädigen Gott“. — 1 Joh. 1, 7 gibt Hofmann zu, daß unter der Reinigung durch Christi Blut eine Wandlung nicht unseres Verhaltens, sondern unseres Verhältnisses zu Gott gemeint sei. Wiefern Christi Blut es sei, das diese Wandlung zu Wege bringe, wird hier wieder nicht näher erläutert. Hofmann ergänzt aber sogleich diesen Mangel mit seinem Leohnsatz: „Eben damit, daß er den Tod und solchen von der Feindschaft wider Gott ihm angethanen Tod erlitten hat, ist ein Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit hergestellt worden, welches nicht mehr durch die Sünde der Menschheit bestimmt ist.“

Ganz kurz eilt Hofmann S. 332 über die Stellen Offenb. 1, 5; 7, 14; 13, 8 hinweg. Und doch sind diese drei Stellen bedeutsam genug. Wenn an der dritten Christus „das geschlachtete Lämmlein“ genannt wird, so tritt er hier allerdings (wie Hofmann sagt) als Gegenbild des Passahlammes auf; aber es wird auch, was sich im zweiten Capitel von der sühnenden Bedeutung des Todes des Passahlammes ergeben hat, nicht nur auf ihn und seinen Tod Anwendung erleiden, sondern durch die Vergleichung Christi mit dem Passahlamme auch eine neue Bestätigung erhalten. Denn hätte das Blut der Lämmer in Aegypten, wie Hofmann will, wirklich keine weitere Bedeutung gehabt, als die, einen Thatbeweis zu liefern, daß in dem betreffenden Hause Gottes Anordnungen gläubig befolgt worden seien: wie könnte dann doch die Schlachtung Christi der Schlachtung jener Lämmer verglichen werden? War es ein Beweis des Glaubens oder des Gehorsams gegen Gottes Anordnungen, daß das Volk

Israel seinen Heiland schlachtete? Nur wenn beides, der Lämmer Blut und Christi Blut, eine sühnende Bedeutung hatte, konnte jene Vergleichung Platz greifen. Ueber diese sühnende Bedeutung lassen uns aber die beiden anderen Stellen nicht im unklaren. In oder mit seinem Blute hat uns Christus rein gewaschen von unseren Sünden (1, 7), und die Seligen haben ihre Kleider gewaschen und weiß gemacht im Blute des Lämmleins (7, 14). Könnte man bei jenen Stellen der Opferthora, wo Menschen und Geräthe mit Opferblut besprengt werden zum Behufe ihrer Reinigung, allenfalls ja noch zweifelhaft sein über den Ursprung dieser reinigenden Kraft des Blutes: hier kann man es nicht mehr! Wie ein Drymoron klingt das Wort, daß Kleider in Blut weiß gemacht werden sollen. Seiner physischen Beschaffenheit nach hat das Blut nicht die Eigenschaft, besleckte Kleider weiß zu machen. Soll die sinnbildliche Rede nicht eine sinnlose sein, so muß nur das Weißmachen der Kleider, nicht das Blut, sinnbildlich gemeint sein. Das Blut muß vielmehr seiner Wirklichkeit nach, als vergossenes Blut Christi, die Kraft haben, das in der Wirklichkeit zu leisten, was, im Sinnbilde dargestellt, als ein Reinwaschen besleckter Kleider erscheint. Gesezt nun, man wollte sich entschließen, in Hofmann'scher Weise in dem Reinmachen der Kleider ein Sinnbild des abstracten Gedankens zu sehen, daß durch das Christo geschehene und von ihm erduldete Widerfahrniß die Geschichte des zuvor in Sünde verlaufenen Lebens der Menschheit nunmehr einen Abschluß gewonnen habe, vermöge dessen das Verhältniß der Menschheit zu Gott fortan nicht mehr durch die Sünde bestimmt sei, — so würde man dadurch immer noch nicht jener weiteren Erklärung los, welche Hofmann S. 246 gegeben, wo er nämlich das Nicht-mehr-durch-die-Sünde-bestimmt-sein jenes Verhältnisses dahin erläutert, daß „Gott nicht mehr zürnend, die Menschheit nicht mehr zugeneigt der Sünde gedenke.“ Da er nun nicht wohl wird haben sagen wollen, daß die sittliche Mißbilligung der Sünde von Seiten Gottes aufgehört habe, so wird nichts übrig bleiben, als die Annahme, Hofmann sei hier in den kirchlichen Begriff des Zürnens und Zornes Gottes, als einer richterlichen Verurtheilung und Bestrafung der Sünde zurückgefallen. Ist aber dieß unter dem Nicht-mehr-durch-die-Sünde-bestimmt-sein des Verhältnisses zu

Gott, mithin auch unter dem Weißwaschen der Kleider zu verstehen, so sehen wir uns bei der Lehre angelangt, daß das Blut Christi der richterlichen Verurtheilung und Bestrafung der Sünde ein Ende gemacht. Auf minderen Umwegen gelangen wir zu demselben Ergebnisse, wenn wir die besleckten Kleider unmittelbar als Sinnbild des durch die Sünde mit Schuld besleckten, vor Gottes Richterauge als besudelt sich darstellenden Zustandes des Menschen deuten, wofür die Stellen Ps. 106, 38; 1 Kor. 8, 7 sogar eine positive Analogie bieten dürften. Ist aber hier der Begriff der richterlichen Verurtheilung und Bestrafung der Sünde mit aller Mühe nicht fern zu halten, so wird dieß bei den alttestamentlichen Blutbesprengungen auch nicht der Fall sein. Auch dort wird das Blut insofern reinigend wirken, als es zu der richterlichen Verurtheilung und Bestrafung der Sünde in irgend welcher dieselbe aufhebenden Beziehung steht. Diese Beziehung kann aber nicht wohl die einer „Gutmachung“ oder „Zahlung“ (in Hofmann's Sinne) oder „Leistung“ sein, erstlich, weil verströmtes Leben als solches werthlos geworden; zweitens, weil ein richterliches Urtheil mit einer „Gutmachung“ sich unmöglich kann abfinden lassen. Vielmehr wird, wenn wir die Stelle 1 Petr. 2, 24 mit den apokalyptischen Stellen nun zusammennehmen, als unzweideutiges Ergebnis sich dieß herausstellen, daß Christus, mit der Schuld fremder Sünde beladen, an's Kreuz gestiegen ist, und durch diesen seinen Tod die Schuldflecken, mit denen besudelt wir vor dem Richter standen, hinweggetilgt hat, so daß wir nun frei von jenen Flecken vor dem Richter dastehen. Denn nicht das steht in der Stelle Offenb. 7, 14 zu lesen, daß Gott ungeachtet unseres besleckten Gewandes uns ein gnädiger sei, sondern dieß, daß jene Flecken weißgewaschen seien und wir als Weißgewaschene vor ihm stehen.

Auf das zur Erklärung des Hebräerbriefes von Hofmann Beigebrachte ausführlich einzugehen, ist mir durch die Gränzen dieses Aufsatzes nicht gestattet, durch den Zweck desselben nicht geboten, und bleibe daher auf eine andere Gelegenheit verspart. Es genügt, zwei Stellen jenes Briefes kurz zu beleuchten. „*ὡς ἀναπέσει*“ schlechthin tragen heiße, ist eine willkürliche, daß es auf sich nehmen heiße, eine mit dem Wohin, nämlich *ἐπὶ τὸ*

ἕλον, unverträgliche Annahme“; so hat Hofmann S. 328 zu 1 Petr. 2, 24 nicht mit Unrecht bemerkt. An der Stelle Hebr. 9, 28 steht kein Bohin, das uns hindern könnte, jenem Verbum seine gewöhnliche Bedeutung „auf sich nehmen“ zuzugestehen. Man sollte also denken, die Uebersetzung sei nicht anzusechten: „Christus, einmal geopfert, die Sünden Vieler auf sich nehmen.“ *) Nun versichert aber Hofmann (S. 311): „ἀνενεγκεῖν ἀμαρτίας heißt nicht: Sünden als eine Last auf sich nehmen oder büßend tragen, sondern sie wegtragen.“ Aber die Bedeutung tollere im Sinne von „hinwegtragen“, ist weder im biblischen, noch im profanen Griechisch erweislich. Damit fällt denn auch die weitere Deduction Hofmann's, daß „das Widerfahrniß daher rührt, daß die Sünden der Vielen über ihn kommen, und also auch dazu dienen soll, daß sie von ihnen wegkommen.“ Vielmehr haben wir hier wesentlich denselben Gedanken, wie 1 Petr. 2, 24, daß Christus die fremden Sünden auf sich nahm (welches er begreiflich nur von Seiten der Schuld thun konnte, indem er an der Sündenlust keinen Theil nahm). Dieß zu thun, ward er geopfert. Dieß also wird der Sinn seines Opfers sein, daß er mit fremder Schuld beladen ward.

Die andere Stelle des Hebräerbriefes, welche für unseren Zweck wichtig ist, ist die berühmte von der διαθήκη, Cap. 9, 15 ff. Hofmann redet S. 301 so, als ob die Erklärung der διαθήκη durch „Bund“ eine auf meine Rechnung kommende, völlig neue wäre, indem er mich allein als Gewährsmann dafür aufführt, und nicht wissen zu wollen scheint, daß ich hierin nur der größeren und besonneneren Hälfte der älteren Exegeten nachfolge. Er selbst bringt dafür das wirkliche Novum, daß διαθήκη weder Bund, noch Testament, sondern „Verfügung“ heiße. Es ist sein Begriff einer durch keine innere Nothwendigkeit in Gott bedingten, frei aus dem „Heilswillen“ hervorgegangenen Anordnung Gottes (beneplacitum bei Limborch), den er in dem Worte διαθήκη wiedergefunden zu haben glaubt. Ich bin nicht der

*) Von einem „Tragen fremder Sünde“ habe ich in meinem Commentar S. 327 das Wort erklärt. In der Uebersetzung S. 475 habe ich, ungenau, das Verbum „hinwegzunehmen“ gesetzt.

Meinung, daß er in dieser Ansicht viele Nachfolger haben werde. Weder die Stelle 5 Mos. 21, 16, wo eine Verfügung über Besitz vorausgesetzt, aber nicht durch ברית ausgedrückt ist, noch die Stelle Luf. 22, 29, wo das Verbum διατίθεσθαι im Sinne von disponere, legare vorkommt, dürfte hinreichen, die Thatsache umzustossen, daß διαθήκη stehender Terminus für den fertigen und consolidirten alttestamentlichen Begriff von ברית war, sowie die andere Thatsache, daß כרת ברית את (עם) im allgemeinen Sprachgebrauche die Bedeutung hat: „einen Bund mit Jemanden schließen“ (1 Mos. 26, 28; 1 Kön. 20, 34; 1 Sam. 18, 3; 2 Sam. 15, 31; 2 Mos. 23, 32; Ps. 83, 6; Jer. 34, 8; Hiob 40, 28; Sach. 11, 10) und daher, von Gott gebraucht (1 Mos. 15, 18; 2 Kön. 17, 38; Neh. 9, 8; 2 Mos. 2, 24 u. a.), nicht wohl eine andere Bedeutung haben wird. Steht doch das Verbot, Israel solle keinen Bund mit den heidnischen Göttern und Völkern machen (und hier wird man doch nicht „Verfügung treffen“ übersetzen wollen!), 2 Mos. 23, 32; 34, 12; 5 Mos. 7, 2, in deutlicher Beziehung zu dem Bunde, den Jehovah mit Israel gemacht, vergl. 2 Mos. 34, 10 mit V. 12! — Auch ist das b'rith Gottes mit seinem Volke ein so beschaffenes, daß Gott von den Seinen fordert, sie sollen sein b'rith ihrerseits treu bewahren (5 Mos. 33, 9; Ps. 25, 10; Ps. 50, 5 u. v. a.), wonach also b'rith nicht wohl eine einseitig von Gott getroffene „Verfügung“ sein kann. Auch hat Hofmann bei Hebr. 9, 18 zu zeigen vergessen, wie eine „Verfügung“ habe „eingeweiht“ werden können. Daß διαθήκη Hebr. 9, 15—17 in demselben Sinne genommen ist, wie das alttestamentliche b'rith, zeigt schon die Gegenüberstellung des „neuen“ (V. 15) und des „ersten“ (V. 18) Bundes. Bei Hofmann's seltsamer Erklärung wird die Parallele zwischen beiden διαθήκαις völlig unklar; denn wenn mit dem διαθέμενος der Verfügung wirklich derjenige gemeint sein sollte, welcher zugleich der μεσότης ist, und mit dem Mittler derjenige, welcher „Inhaber des Heilsgutes ist und über dasselbe verfügt“ („der vermittelnde Inhaber des Erbes“), und wenn dieser Mittler darum Mittler heißt, weil er „sein Leben mittelersich darbringt, durch dessen Hingabe Israel gesühnt worden“, so müßten bei der Einweihung der alttestamentlichen „Verfügung“ unausbleiblich die geschlachteten Böcke die διαθέμενοι gewesen sein.

Man sieht aber nicht ein, wie bei einer einseitigen Verfügung, wo es keine zwei Parteien gibt, ein Mittler überhaupt eine Stelle haben könne, und zwischen wem derselbe denn in der Mitte stehen solle.

„Wo ein Bund ist, da muß der Tod dessen nachgewiesen sein, der den Bund geschlossen hat“, so habe ich erklärt, und habe gesagt, „aus dem Contexte B. 15“ ergebe sich von selbst die Restriction, daß hier nicht von jedwedem Bunde, sondern von Bündnissen mit Gott die Rede sei. Von ihnen gelte, daß der Sünder erst durch den Tod seine Schuld büßen müsse, um in einen Bund mit Gott eintreten zu können.

Daß eine solche Restriction sich aus dem Contexte ergeben könne, stellt Hofmann mit scharf zurechtweisendem Tone in Abrede.

„Wo eine Verfügung ist, muß der Tod des Verfügenden vor sich gehen“, übersetzt Hofmann, und fügt bei, daß der Begriff der Verfügung „aus dem Zusammenhange“ die Beschränkung erleide, daß es sich um eine Verfügung über Besitz, wie 5 Mos. 21, 6, handle.

Also wäre es doch erlaubt, Restrictionen aus dem Zusammenhange oder Contexte zu suppliren?

Welche der beiden Restrictionen sich ungezwungener ergebe, mag jeder Besonnene beurtheilen.

Den Tod erleiden muß — nach meiner Erklärung — der Sünder, um mit Gott in ein Bundesverhältniß zu treten. Mit dem Erleiden des Todes tritt er in den Bund ein, tritt der Bund in Kraft. Wo also ein Bund besteht, da muß der Tod, der bereits geschehene Tod des, der durch diesen Tod in den Bund eingetreten ist, nachgewiesen werden. Hierdurch erledigt sich Hofmann's Einwurf, daß es bei meiner Erklärung nicht διατεθέν, sondern διατιθέν heißen müßte.

„Wo eine Verfügung (nämlich über zu hinterlassenden Besitz) ist, muß der Tod des Verfügthabenden vor sich gehen. Denn eine Verfügung bleibt in ihrer Kraft, wenn die todt sind, die sie getroffen haben, denn würde sie denn jemals wirksam werden, wann der Verfügthabende lebt?“ So interpretirt Hofmann. Daß eine Verfügung durch den Tod des Testators nicht unwirksam werde, soll mit γάρ dem Sage, daß der Testator sterben müsse, zum Argumente dienen. Und die Frage, ob sie denn bei Leb-

zeiten des Testators je wirksam werde, soll wiederum dem Sage, daß sie sogar durch dessen Tod ihre Gültigkeit nicht einbüße, zum Argumente dienen. Ich glaube nicht, daß diese Gedankenfolge den Eindruck einer logischen und verständlichen machen werde. Auch ist mir nicht klar, wie man, wenn Christi Tod als „Tod des Erblassers“ (S. 305) in Betracht kommen soll, der wunderlichen Consequenz entgehen könne, daß dann bei der alttestamentlichen διαθήκη entweder Gott selber, oder Moses als sein Stellvertreter hätte sterben müssen. Oder waren dort die geschlachteten Böcke wirklich die διαδέσμευοι?

„Wo ein Bund (mit Gott) ist, da muß der Tod dessen, der den Bund schloß, nachgewiesen werden; denn ein Bund ist gültig bei Gestorbenen, da er nimmermehr Kraft hat, wenn der, der ihn geschlossen, lebt. Daher ist auch der erste Bund nicht ohne Blut eingeweiht worden.“ Nicht von einer „Verfügung“, sondern von dem b'rith im alttestamentlichen Sinne, und nicht vom Ableben des Erblassers, sondern vom blutigen Dpfertod ist die Rede, wie B. 19—20 zum weiteren beweist. Aenigmatisch habe ich den Satz B. 15 gefunden, und doch die Stelle leicht genannt, leicht für jeden, der in dem Verständnisse des alttestamentlichen Cultus lebt.

Wenn aber der Autor die Nothwendigkeit eines blutigen Dpfers bei der Einweihung, wie des neuen, so des alten Bundes, darauf begründet, daß jeder, der mit Gott in einen Bund treten wolle, sterben müsse: so bestätigt sich hierdurch, was ich im zweiten Artikel über die sühnende Bedeutung des Bundesopfers gesagt habe. Weil der den Bund schließende Mensch selber zu sterben verdient hat, darum mußten im alten Bunde statt des todeswürdigen Israels Böcke, darum mußte im Neuen statt der todeswürdigen Menschheit Christus in den Tod gegeben werden. Der Tod beider Dpfer war ein stellvertretender. Mit fremder Schuld belastet, erlitten sie den Tod. — So steht es auch hier wieder so, daß die Schattenbilder des alten Bundes von der Sonne des neuen aus, 2 Mos. 24, 6 ff. von Hebr. 9, 15 ff. aus, erst ihre volle Beleuchtung empfangen.

Dann werde ich aber auch nicht „übel“, sondern wohl gethan haben, wenn ich Hebr. 10, 2—4 das aus Hebr. 9, 15 ff.

gewonnene Ergebnis zur Erklärung beizog, warum die alttestamentlichen Thieropfer nicht wirklich zu entführen vermochten. Meine Lehnfäße aus dem erst 1852/53 erschienenen „Schriftbeweis“ zu entnehmen, war mir 1850 noch nicht einmal möglich. — —

Hat sich in Betreff des Opferbegriffs aus a. 1 Petr. 2, 24 und Hebr. 9, 28; b. Offenb. 1, 7 und 7, 14 und c. Hebr. 9, 15 ff., die Gewißheit ergeben, daß das sühnende Opfer, im alten Bunde sinnbildlich, im neuen wirklich, mit der Schuld fremder Sünde beladen ward und um dieser fremden Schuld willen den Tod erlitt: so haben wir nun noch die übrigen Stellen in's Auge zu fassen, welche über den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer Beziehung auf den Tod Christi uns Aufschluß geben.

Den Ausgangspunkt muß eine Betrachtung der Stelle Röm. 1, 17. 18 bilden. „*δικαιοσύνη* ist diejenige Selbstgleichheit, vermöge welcher ich das bin, was mir zukommt zu sein, und mich als den verhalte, der ich bin“, so definiert Hofmann S. 229. Ich kann mich bei dieser aprioristischen Definition nicht zufrieden geben. Die Stelle des Römerbriefs Cap. 1, 17 ff. scheint mir einen weit concreteren Begriff der Gerechtigkeit, und zwar der göttlichen, zu liefern. „Denn Gottes Gerechtigkeit (*δικαιος* ohne Artikel ebenso, wie B. 18 *ὁργή*) wird in ihm (dem Evangelium) geoffenbart aus Glauben zu Glauben; wie geschrieben steht: Der Gerechte aber wird aus dem Glauben das Leben haben. Denn es wird geoffenbaret Gottes Zorn vom Himmel über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der die Wahrheit in Ungerechtigkeit Aufhaltenden.“ Unter der „Gerechtigkeit Gottes“ verstand die Mehrzahl der kirchlichen Ausleger die vor Gott geltende Gerechtigkeit des Menschen; Hofmann (Theil I. S. 547 ff.) erklärt: „eine dem Menschen, wie er an sich selbst ist, verborgene und unerreichbare Rechtschaffenheit“, „eine Rechtschaffenheit, wie sie bei Gott stattfindet“; auch er denkt also im Wesentlichen an eine dem Menschen eignende (eignen sollende) Gerechtigkeit, nicht an eine Eigenschaft Gottes. Ich kann diese Erklärung nicht für richtig halten. Das Citat wenigstens: „Der Gerechte wird aus dem Glauben das Leben haben“, dient ihr in keiner Weise zur Stütze, da hier der Nachdruck sichtlich nur auf den Worten „aus dem Glauben“ liegt, indem das Citat nur den vorangehenden

Worten „aus Glauben zu Glauben“ zur Stütze dienen will. Denn das, was des Glaubens Lohn und Erfolg sei, wird ja im Citat gar nicht durch das Subject „der Gerechte“, sondern lediglich durch das Prädicat „wird das Leben haben“ bezeichnet. „Der Gerechte“ steht hier ganz in dem weiten alttestamentlichen Sinne, den es Hab. 2, 4 hat, zur Bezeichnung des Gegensatzes gegen die frechen Spötter, und würde, wenn man unter der „Gerechtigkeit Gottes“ auch wirklich die vor Gott geltende Gerechtigkeit verstehen wollte, dem Begriffe derselben doch keineswegs entsprechen.

Dient aber das Citat jener Erklärung nicht zur Stütze, so dient ihr das Verbum „wird geoffenbart“ zur Widerlegung. Wollte man dem Verbum seine Bedeutung lassen, so müßte man eine Ellipse annehmen und erklären: „der Weg, wie man zur Gerechtigkeit vor Gott komme, wird geoffenbart“. Allein abgesehen davon, daß man ein „ist geoffenbart“ erwarten sollte, so widerstrebt dem nun das parallele Glied: „denn der Zorn Gottes wird geoffenbart“. Zwar stehen B. 17 und 18 nicht so in einem Gegensatz, daß „der Zorn Gottes“ als Gegensatz zur „Gerechtigkeit Gottes“ gefaßt, und letztere unvorsichtiger und unberechtigter Weise, nach dem Vorgange von Semler, Morus und Rosenmüller, durch „Güte“, „Gnade“ erklärt werden dürfte. Wohl aber schließt sich B. 18 als Ausgangspunkt einer Erläuterung an B. 17, als an den zu erläuternden Schlußpunkt der vorangegangenen Entwicklung so nahe und beziehungsreich an, daß es undenkbar erscheinen will, das Wort „wird geoffenbart“ sei B. 18 in ganz anderem Sinne genommen, als B. 17. Offenbaren ist nicht aufzeigen, kundgeben, aber auch nicht thatsächlich wirken (Hofmann), sondern bezeichnet überall (1 Kor. 2, 10; 14, 6 u. 26; Gal. 1, 12 u. 26; Phil. 3, 15; 1 Kor. 14, 30; Ephes. 3, 3 u. 5; ferner Röm. 2, 5; 8, 18 f.; Gal. 3, 23; 2 Thess. 2, 3 u. 6; 1 Kor. 1, 7), daß etwas, was in Gottes Wesen beschlossen und als solches der creatürlichen Welt verschlossen war, aus Gott heraustritt und in der Sphäre des creatürlichen Geschehens sichtbar wird. Der in Gott als Wesensbestimmtheit liegende „Zorn“ offenbart sich über die Gottlosen, indem er sich in seiner Wirkung, in Strafgerichten, zeigt. So muß es die in Gott als Wesensbestimmtheit liegende Gerechtigkeit

sein, welche sich im Evangelium „aus Glauben zu Glauben“ offenbart. Die Präposition „aus Glauben“ nehme ich nicht geradezu mit Winer, Reiche, Philippi und Hofmann als Präposition der Bedingung und Voraussetzung, sondern *ex* und *ex* bezeichnen die Gränzpunkte, innerhalb welcher jene Offenbarung stattfindet. Nicht so ganz mit Unrecht haben Turretin, Bengel u. A. an die Stelle 1 Chron. 17, 5 erinnert: „Ich bin gewesen vom Zelt in's Zelt“, d. h. durchaus nur im Zelte. Ganz analog ist jene Stelle nicht, aber analog ist sie insofern, als auch Röm. 1, 17 das *ex* und das *ex* in ihrer Beziehung aufeinander gefaßt sein wollen, und nicht jedes vereinzelt. Durchaus innerhalb der Sphäre des Glaubens geschieht jene Offenbarung, will der Apostel sagen. Insofern bezeichnet dann *ex* allerdings, wo und unter welcher Voraussetzung jene Offenbarung beginnen könne; die Präposition „zum Glauben“ benennt das Ziel, zu welchem jener Offenbarungsaact hinleitet. Wo Glauben ist, erfolgt jene Offenbarung; wo sie erfolgt, treibt sie zum Glauben.

Worin aber besteht sie selbst, jene Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes? Ein gewisser Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit Gottes und seinem Zorn ist in jedem Falle vorhanden, wenn auch kein absoluter, wie zwischen Haß und Liebe, Zorn und Gnade, so, doch ein relativer, wie zwischen Besserung und Genesung, Hülfe und voller Rettung, Vorläufigem und Vollendetem. Worin der Zorn Gottes sich offenbare, ist unschwer anzugeben; in Gerichten, Züchtigungen, Strafen. Wird die Gerechtigkeit Gottes „im Evangelium“ geoffenbart, so wird wohl dasjenige, worin sie sich offenbart, nichts anderes, als die Erlösung sein können. Dann muß der Apostel aber seinen Grund gehabt haben, warum er die Erlösung nicht auf die Gnade Gottes, sondern auf die Gerechtigkeit Gottes zurückführt. Die Gnade würde zum Zorn einen reinen und absoluten Gegensatz bilden. Der Apostel will aber nicht das Gegentheil des Zornes nennen, als Grund und Quell des Erlösungsrathschlusses, sondern etwas höheres, als den Zorn. Er wird nicht verneinen wollen, weder, daß die Erlösung Gnade, noch daß der Zorn ein gerechter sei. Aber nicht das volle Wesen der Gerechtigkeit findet im Zorn seine Verwirklichung; und andererseits ist es nicht bloß Gnade, sondern auch Gerechtigkeit, welche in der Erlösung sich manifestirt.

Was er über den Werth des Evangeliums zu sagen hatte, gipfelte B. 17 in der Aussage, daß Gottes Gerechtigkeit in ihm sich offenbare, und zwar als eine Glauben fordernde und zum Glauben führende. Gottes Zorn nämlich — fährt er fort — werde vom Himmel herab *) offenbart über die Gottlosen, und zeigt nun B. 19, Cap. 2, daß dieser Zorn kein ungerechter, (sondern ein „Gerechtrichten“ δικαιοκριτα, 2, 5) sei, wie gegen die Heiden (2, 14—16), so gegen die Juden (2, 17 ff.). Capitel 3 lehrt er, der Vorzug Israels bestehe nicht in seiner größeren Sündlosigkeit oder Gerechtigkeit, sondern in seiner Stellung als Werkzeug der Heilsvorbereitung (3, 2), indem ihm die Weissagungen **) zugesichert, verbürgt seien. Denn der Unglaube des einzelnen Israeliten hebe die Treue Gottes (in Erfüllung der dem Volke gegebenen Verheißungen) nicht auf (B. 3); ehe dieß zugegeben werde, sei viel lieber der Fall zu setzen, daß alle Menschen unwahr und Gott allein gleichwohl treu und wahrhaftig wäre, gemäß Ps. 51, 6 (LXX). Aber (B. 5 δὲ) andererseits thue man durch Unglauben Gotte auch nicht etwa einen Dienst, so daß der Unglaube ein Recht hätte, Straflosigkeit zu verlangen, weil durch ihn Gottes Treue in noch hellerem Lichte erscheine (B. 7); sondern Gott verhängt mit vollem Rechte seinen Zorn über die Gottlosigkeit der Menschen (B. 5).

Also: der Zorn Gottes ist kein ungerechter, sondern steht in vollem Einklange mit seiner δικαιοσύνη. Der Zorn, das, was wir Strafgerechtigkeit zu nennen pflegen, ist also ein Ausfluß dessen, was Paulus als die „Gerechtigkeit Gottes“ (3, 5) bezeichnet, und diese „Gerechtigkeit Gottes“ besteht dieser Seite nach darin, daß Gott „nicht ungerecht ist“, wenn er den Gottlosen straft. Der Zorn Gottes über den Sünder ist „ein gerechtes Richten“ (2, 5).

Aber nicht das volle Wesen dieser Gerechtigkeit findet im „Zorn“ seine Verwirklichung. Die „Gerechtigkeit Gottes“ steht höher und greift über den „Zorn“ hinaus; sie umfaßt mehr, als nur ihn.

*) Vom Himmel herab, im Gegensatz zu der „Gerechtigkeit“, welche im Evangelium also in Christo, auf Erden, geoffenbart wird.

**) Λόγιον wie LXX 4 Mos. 24, 4; Apostelg. 7, 38 (Orakelspruch) Weissagung.

Der Apostel zieht Cap. 3, 9 ff. aus dem, was er Cap. 1, 18 bis Cap. 3, 8 gesagt hatte, die Folgerung, daß kein Mensch vor Gott gerecht sei (B. 11), nämlich keiner gerecht sei vor Gott durch des Gesetzes Werk (B. 20). Dann fährt er fort: „Nunmehr aber ist außerhalb des Gesetzes Gottes Gerechtigkeit geoffenbart, wie sie bezeugt war vom Gesetz und den Propheten; Gottes Gerechtigkeit aber durch den Glauben Jesu Christi, für Alle und zu Allen, die da glauben.“ *Πανερώ* bezeichnet, wie *ἀποκαλύπτω*, ein Offenbaren dessen, was zuvor verhüllt und verborgen war (vergl. 2 Kor. 2, 14; 1 Kor. 4, 5; Joh. 17, 6 u. a.), und keineswegs ein Bewirken dessen, was zuvor noch nicht existirt hatte, ebenso wenig aber ein bloßes Aufzeigen oder Darlegen. Auch hier werden wir unter der „Gerechtigkeit Gottes“ nicht den Weg, wie der Mensch vor Gott gerecht werde, verstehen, sondern eine Eigenschaft oder Wesensbestimmtheit Gottes. „Gerechtigkeit Gottes“ wird B. 21 und 22 nichts anderes bezeichnen können, als was zuvor B. 5 damit bezeichnet war, und nachher B. 25 — 26 damit bezeichnet wird. So gewinnen wir B. 21 denselben Gedanken, den wir schon Cap. 1, 17 gefunden haben. Gott hat seinen Zorn geoffenbart im Gesetz und gemäß dem Gesetz; nun hat er aber das höhere, seine „Gerechtigkeit“ geoffenbart außerhalb des Gesetzes (obwohl als eine von Gesetz und Propheten bezeugte, sofern das Gesetz über sich selbst hinauswies, vergl. 2 Mos. 34, 6 ff. u. a.), und zwar hat er sie geoffenbart als eine Wesensbestimmtheit, welche — nicht durch das Gesetz, sondern — durch den Glauben an Christum sich auf Erden manifestirt, und zwar sich manifestirt in der Richtung auf diejenigen hin (an denjenigen), welche glauben.

Jene selbige Gerechtigkeit Gottes also, mit welcher der Zorn keineswegs in Widerspruch war (B. 5), manifestirt sich nicht bloß im Zorne (wobei Gott als der erscheint, der gerecht ist), sondern höher und voller in der Erlösung, wo Gott als der erscheint, welcher beides: gerecht ist und gerecht macht (B. 26). Denn B. 26 ist der Schlussstein der Cap. 1, 17 begonnenen Entwicklung. Hier wird offenbar und deutlich, welchen Begriff der Apostel mit dem Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ verbinde. Nimmermehr steht Gerechtigkeit für Gnade; dazu würde die Stelle 3, 5 nicht passen. Das Wort „Gerechtigkeit“ bezeichnet bei

Paulus im Römerbriefe an sich nichts anderes, als was es immer und überall bezeichnet: jenes Verhalten Gottes des Richters — nicht zu ihm selbst, sondern — zu den Menschen, und zwar den Sündern, wonach er, gemäß seiner Heiligkeit, der Sünde ihr verdientes Recht widerfahren läßt. Das liegt deutlich in R. 5 und ebenso in R. 25. 26. Wir werden gerecht durch die Loskaufung, die in Christo Jesu geschieht, und diesen Jesum hat Gott hingestellt *) als einen Gnadendeckel **), der ein solcher die Klageschrift des Gesetzes bedeckender Gnadendeckel wird, vermöge des Glaubens, den wir an ihn haben, und zwar ist er ein solcher vermöge des Glaubens wirksamer Gnadendeckel in seinem eigenen Blute (nicht mit fremdem Blute besprengt). Als solchen, die Sündenschuld zudeckenden Gnadendeckel (vergl. über das „Bedecken“ der Sünde das im zweiten Artikel gesagte) hat nun Gott Christum hingestellt, um zu erweisen (ἐνδείκνυμι wie Röm. 2, 15; 9, 17; Tit. 2, 10; 4, 14; Hebr. 6, 10. 11;

*) Hofmann urgirt hier (S. 226) das Medium, προέστω; dieß könne nur heißen: „hat ihn vor sich hingestellt“. Allein gerade beim Verbum τῶνται hat sich die Medialbedeutung nachweislich abgestumpft. Τῶσθαι τὴν ψῆφον heißt: seine Stimme abgeben, nicht: sie vor sich hinfegen; ebenso τῶσθαι τὴν γνώμην. Τῶσθαι τινα ἐν τιμῇ, einen in Ehren halten, τῶσθαι τι ὄνομα, jemanden einen Namen beilegen, τῶσθαι τὰ ὄπλα ἐν τάξει, die Waffen reihenweise zusammenstellen u. s. w. Ἐκτῶσθαι explicare Apostelg. 11, 4; 28, 23 u. a. Ἐπιτῶσθαι imponere Apostelg. 15, 28, neben dem gleichbedeutenden Activum Luk. 15, 5. Παρὰτῶσθαι commendare Apostelg. 20, 32 u. a. Ueberall hat sich die Reflexivbedeutung des Mediums verwischt, und wird daher neben dem Medium noch besonders ausgedrückt (wie Apostelg. 5, 4 ἔδω ἐν τῇ καρδίᾳ σου.) Προτῶσθαι kommt vor nicht in der Bedeutung: etwas vor sich stellen, sondern in dem Sinne: sich etwas vornehmen, Röm. 1, 13: aber auch hier wird die Reflexivbeziehung noch besonders daneben ausgedrückt, Eph. 1, ■ ἐν αὐτοῖς. Letztere Stelle lehrt deutlich, daß mit dem Medium προτῶσθαι sich nicht nothwendig eo ipso der Reflexivbegriff verband; am wenigsten, wo das Verbum nicht in der Bedeutung des innerlichen Sich-vornehmens, sondern (analog mit ἐπιτῶσθαι) in der des äußerlichen Hinstellens gebraucht ist.

**) Daß die in der LXX stabile Uebersetzung von כַּסֵּי durch λασθήριον keine „richtige“ sei (Hofmann S. 226), bildet durchaus keine Instanz gegen meine Erklärung. Mögen die LXX das hebräische Wort glücklich, oder minder glücklich wiedergegeben haben: genug, der Ausdruck λασθήριον war terminus zur Bezeichnung des Gnadendeckels geworden.

2 Kor. 8, 24 und überall von thatsächlichem Erweis einer vorhandenen Kraft oder Gesinnung) seine Gerechtigkeit. Weshwegen aber mußte er seine Gerechtigkeit erweisen? Weil er die zuvor (vor Christi Menschwerdung) geschehenen Sünden ungestraft vorübergelassen (seinen Zorn sistirt und mit vorbildlichen Opfern sich begnügt) hatte. Wir sehen hier, wie der Begriff der „Gerechtigkeit“ in der That den der richterlichen Straferechtigkeit in sich schließt. Aber er geht noch darüber hinaus. Daß Gott Christum als Gnadendeckel hinstellte, hat noch einen zweiten Zweck gehabt, der (mittels πρὸς τὴν) als der Hauptzweck hingestellt wird. Gott wollte vor allem seine Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit erweisen, zu dem Endziele, daß er selber gerecht sei und den, der aus dem Glauben ist, gerecht mache*).

Die Sünde ohne Weiteres ungestraft hingehen zu lassen, wäre also wider Gottes Gerechtigkeit gewesen. (Sein Zorn, wonach er sie strafend heimsucht, steht ja im Einklange mit seiner Gerechtigkeit.) Die Sünden lediglich zu strafen und den Sünder unerlöst seinem Elende, dem Tode zu überlassen, wäre wiederum wider die Gerechtigkeit Gottes gewesen, von welcher Paulus Cap. 1, 17 und 3, 21 redet. (Nicht daß Gott nicht *in abstracto* das Recht hätte, den Sünder um seiner einfachen Sündlichkeit willen ewig rettungslos zu lassen, schreibt ihm doch Paulus *in abstracto* sogar das Recht zu, ein Geschöpf zum Behuf ewigen Verlorengehens zu erschaffen, Röm. 9, 19 ff. Aber dieser abstracte Standpunkt ist eben ein unwahrer. Seinem wirklichen Wesen nach übt Gott nicht dadurch Gerechtigkeit, daß er sein einseitiges Recht als Schöpfer durchsetzt, sondern so, daß er seinen heiligen Liebeswillen verwirklicht.)

Hofmann redet von einem „Heilswillen, der nur nicht ohne Zorn gegen die Sünde ist“. Der Apostel Paulus redet vielmehr von einer heiligen, richterlichen Gerechtigkeit, welche nicht ohne Liebe, welche mit der Liebe allerdings identisch ist, aber ohne

*) Dafür, daß πρὸς τὴν ἐνδεξιὴν κλ. von dem Nomen ἐννοχῆ abhängen solle, weiß Hofmann keinen anderen Grund geltend zu machen, als daß, wenn πρὸς τὴν ἐνδεξιὴν κλ. mit εἰς ἐνδεξιὴν parallel stände, beidemal εἰς gesetzt sein würde. Sie stehen aber eben nicht parallel, sondern πρὸς τὴν κλ. leitet den Hauptzweck ein, welchem εἰς ἐνδεξιὴν als ein untergeordneterer Zweck vorangeschickt war.

darum um ein Haar minder unerbittliche Gerechtigkeit zu sein! Wollen wir den Begriff der Gerechtigkeit Gottes, wie sie Röm. 1, 17; 3, 5 und 21—26 erscheint, kurz und präcis definiren, so können wir sagen: es ist die Gerechtigkeit, welche den Sünder solchergestalt gerecht macht, daß sie selber dabei strenge Gerechtigkeit bleibt. Daß Gott beides: den Ungerechten, Schuldbeladenen zu einem Gerechten, Schuldfreien macht, und dabei gleichwohl der gerechte Richter bleibt, — das ist dieß Wunder der göttlichen Gerechtigkeit, welches Paulus hier predigt. Εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστης Ἰησοῦ.

Daß er gerecht sei, hat Gott erwiesen, indem er nicht ohne weiteres, auch nicht um willkürlich angeordneter Gutmachungen willen, sondern durch Christi Blut die Sünde vergibt. Christus deckt die Sündenschuld zu. Was das heiße, haben wir schon im zweiten Artikel gesehen. In Voraussicht seines vollkommenen Opfers war die πᾶσις der in der Zeit zuvor geschehenen Sünden ermöglicht; durch sein Opfer ist es ermöglicht, daß Gott der Gerechte bleibt und gleichwohl den Schuldigen freispricht.

Wir finden aber jenen Begriff der „Gerechtigkeit“ wieder an der Stelle 2 Kor. 3, 10, wo das Amt des Gesetzes ein Dienst der Verurtheilung, das des Evangeliums ein Dienst der Gerechtigkeit genannt wird. Die Gerechtigkeit im Gegensatz zur Verurtheilung (κατάκρισις) muß ebenfalls ein Verhalten Gottes sein. Es ist genau jene den Sünder unbeschadet ihrer selbst gerechtsprechende Gerechtigkeit, von welcher Röm. 1, 17; 3, 21 und 26 die Rede war; und ihr Verhältniß zur „Verurtheilung“ ist genau das nämliche, wie dort ihr Verhältniß zum „Zorne“.

„Gott hat den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir in ihm Gottes Gerechtigkeit würden“; so schreibt Paulus 2 Kor. 5, 21. Auch hier wird die Uebersetzung: „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, eine vorschnelle, die Interpretation: „eine Gerechtigkeit, welche die unsere werden kann“ (Hofmann S. 221) aber eine durch nichts berechtigte sein. Christus ist persönlich die erschienene „Gerechtigkeit Gottes“ (in jenem oben entwickelten Sinne); wir werden in ihm (als durch den Glauben in ihn gepflanzte) diese Gerechtigkeit, d. h. wir werden

Leute, in denen, sowie in ihm selber, jene rechtfertigende Gerechtigkeit Gottes sich manifestirt. Damit dieß geschehen konnte, hat aber Gott ihn, der Sünde nicht kannte, „für uns zur Sünde gemacht“. Wie in uns, die wir Ungerechte sind, die rechtfertigende Gerechtigkeit Gottes zur Erscheinung kommt, so daß wir lebendige Exemplare dieser Gottesthat werden, so ist in Christo, dem Sündlosen, die Sünde zur Erscheinung gekommen; er wurde „Sünde“. Er wurde aber Sünde „für uns“. Daß ὑπὲρ an sich auch bloß heißen könne: „uns zum Besten“, ist unbestreitbar; ob es hier so heiße, wird aus dem Zusammenhange des Gedankens sich ergeben. „Einen zur Sünde machen, ohne daß er Sünde hat, kann nur bedeuten: Sünde als Widerfahrniß an ihm sich verwirklichen lassen, während sie als Verhalten nicht in ihm ist“, — so schreibt Hofmann (S. 222). Soll dieß heißen, es seien Christo boshafte sündliche Handlungen widerfahren, so ist dieß verkehrt; denn nicht von „Sünden“ ist die Rede; auch kann man von dem, an welchem Sünden verübt werden, nicht sagen, er werde zu Sünde gemacht. Die Sünde wird also Christo nicht als Verhalten anderer Menschen, sondern als Schuld vor Gott „widerfahren“ sein, da es ein Drittes nicht wohl gibt, an das gedacht werden könnte. Nicht zu Einem, an dem Sünden verübt werden, sondern zu Einem, der Sünde ist, hat Gott seinen menschengewordenen Sohn gemacht. Seinem Verhalten nach war er aber nicht Sünde, sondern Heiligkeit durch und durch; es bleibt also nur übrig, daß er der Verschuldung nach zur Sünde gemacht, d. h. mit unserer Schuld beladen wurde. Dann ward er aber zur Sünde statt unser.

Am verwandtesten mit diesem Ausspruche ist die Stelle Gal. 3, 13. „Loßgekauft“ hat uns Christus aus dem Fluche, den das Gesetz über uns, die Gesetzesübertreter, verhängte, indem er „ein Fluch für uns ward“. Dieß begründet Paulus aus der Stelle 5 Mos. 21, 23. Eine Vergleichung dieser Stelle mit 4 Mos. 25, 4 und 2 Sam. 21, 6—9 lehrt uns, daß die Leiber derjenigen, welche Gottes Zorn und Gerichte über die ganze Volksgemeinde gebracht hatten, als ein „Fluch“ zwischen Himmel und Erde am Holze hängen mußten, damit der Zorn Gottes von der Gemeinde genommen, die Schuld derselben gebüßt würde. Zu einem solchen „Fluche“ hat Gott seinen Sohn gemacht, ihn als den, der mit

der Gesamtschuld des Volkes behaftet sei, zwischen Himmel und Erde büßen lassen. Dadurch hat er uns freigekauft aus dem Fluche, unter dem wir lagen. Ohne auf das Verhältniß jener Stellen irgendwie einzugehen, begnügt sich Hofmann (S. 223) mit der Versicherung, „es sei in Christi Widerfahrniß Fluch gewesen, wie das Gesetz ihn ausspricht über die, welche es übertreten“. Dieser Versicherung, welche inzwischen immer noch auf eine Uebernahme fremden Fluches, somit fremder Schuld führen würde, fügt er jedoch sogleich die weitere Versicherung bei, daß dieß Christo, „nicht anstatt der Menschen, sondern ihnen zu gut“ widerfahren sei. Gerade, als ob ὑπὲρ nicht im Sinne von ἀντὶ stehen könnte! Bei einiger Besonnenheit wird man indessen bald wahrnehmen, daß hier das Moment der stellvertretenden Uebernahme fremder Schuld stehen bliebe, selbst wenn die Worte „für uns“ ganz fehlten. Denn als einen mit der Gesamtschuld der Gemeinde Beladenen und zur Tilgung dieser Schuld erhängten stellt ihn das Citat 5 Mos. 21 dar. Und vom Fluche des Gesetzes ist die Rede. Dagegen versichert Hofmann (S. 224), „seine Feinde haben den Fluch des Verbrechens an ihm vollzogen. Sie haben diesen Fluch, nicht hat Gott seinen den Gesetzesungehorsamen geltenden Fluch an ihm verwirklicht“. Und doch soll „in Christi Widerfahrniß Fluch gewesen sein, wie das Gesetz ihn ausspricht über die, welche es übertreten!“ Einer Widerlegung bedarf solche Exegese wohl kaum.

Der Fluch, den das Gesetz über uns ausspricht, ist über ihn gekommen. Darum sagt Paulus Gal. 2, 19, „ich bin durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, daß ich Gotte lebe. Ich bin mit Christo gekreuzigt“ u. s. w. Christus ist durch das Gesetz getödtet und zwar gekreuzigt (wie Cap. 3, 13). Wer mit in seinen Tod begraben ist, ist durch das Gesetz dem Gesetze gestorben.

Nach dem allem wird denn auch der Begriff der Loskaufung (ἐξήγορασεν Gal. 3, 13 und ἀπολύτρωσις Röm. 3, 24 u. a.) sich genauer bestimmen lassen. Hofmann nimmt es sehr leicht mit diesem Begriffe, wenn er (S. 230) sagt: „Ἀπολύτρωσις ist eine Befreiung, welche der Befreiende sich etwas kosten läßt“. Insofern Christus „es sich etwas habe kosten lassen“, uns zu erlösen, werde sein Leiden als eine Loskaufung bezeichnet. Er

hätte bedenken sollen, daß diese deutsche Redensart (denn zur Bezeichnung irgend welcher Bemühung oder Mühsal gebraucht, ist die Redensart „es sich etwas kosten lassen“ eine rein moderne!) den neutestamentlichen Autoren noch nicht bekannt war! Er hätte ferner dieß nicht unbeachtet lassen sollen, daß an der Stelle des Galaterbriefes sowohl der Fluch, aus welchem, als der Kaufpreis, mit welchem wir losgekauft sind, so genau und deutlich beschrieben wird. Demselben Fluche, unter welchem wir lagen, unterzieht sich Christus; er zahlt nicht (wie Limborch will) eine beliebig von Gott festgesetzte Summe, mit der sich Gott zufrieden gibt, sondern den ganzen vollen Preis. Er geht unter den Fluch, daß wir herausgehen können. Er leidet, was wir hätten leiden sollen, damit wir es nicht zu leiden brauchen.

Ich übergehe die Art, wie Hofmann dem Worte ἀποκαταλλάσσειν Kol. 1, 20 ff. (S. 244 f.) die Bedeutung aufzwingt: „aus einer Entfremdung herbringen und dem zuwenden, dem man bisher fremd gewesen“, eine Erklärung, welcher an Seltsamkeit nur die Art und Weise gleichkommt, in welcher dieselbe begründet wird. Die „Feindschaft“, so wird versichert, könne keine gegenseitige zwischen Gott und den Menschen, sondern nur die Feindschaft der Menschen gegen Gott sein; diese aber, als eine ungerechte, könne nicht durch „Versöhnung“ gehoben werden, da dieß bei den Menschen ein Recht zur Feindschaft voraussetzen würde. Aber der Grundbegriff des griechischen ἐχθρός ist eben nicht der des „Hassenden“, sondern des „Verhassten“; ἐχθροὶ Gottes sind wir, weil Gott uns um unserer Sünde willen zürnen muß. Und durch Christum sind wir „ihm versöhnt“.

Ich gehe zu der Stelle Kol. 2, 14. Richtig sagt Hofmann (S. 251): „Israel hat sich, um das Volk Gottes zu werden, verpflichtet, die hierfür gegebene Lebensordnung einzuhalten, demnach mit den Worten: „„alle diese Worte wollen wir thun““, einen Schuldschein ausgestellt, welcher in dem Sinaitischen Gesetze mit Einschluß dieser Selbstverpflichtung Israels auf dasselbe bestand. — Indem nun Israel dieser seiner Verpflichtung nicht nachgekommen ist, hat es den ausgestellten Schuldschein gegen sich“. Nun sagt der Apostel, Gott habe diese Schuldverschreibung, welche durch Sagen wider Israel lautete, ausgelöscht und aus der Mitte gethan, indem er sie an's Kreuz heftete.

Den wider Israel lautenden Schuldschein hat Gott an's Kreuz geheftet. Er hat ihn an eine Stelle geheftet, wo er nichts mehr gilt, wo er „aus der Mitte gethan ist“ zwischen Gott und Israel, also das Verhältniß beider nicht mehr bestimmt, wo er daher „ausgestrichen ist“. Darin liegt deutlich für jeden, der nur sehen will, das Urtheil: daß am Kreuze jener Schuldschein seine Kraft verloren hat; am Kreuze Christi ist er selber, der Schuldschein, mit-gekreuzigt, mit-vernichtet. Warum? Nun, doch eben wohl darum, weil die Schuld dort bezahlt ist. An Christi Kreuz ist ein Strich durch den Schuldschein gemacht, ist er „ausgelöscht“ durch Christi Blut.

Was hat nun Hofmann aus dieser Stelle gemacht? Er versichert, der Apostel wolle sagen, „Gott habe damit, daß er Christum an's Kreuz heften ließ, seine Forderung an Israel aufgehoben, um eine andere an deren Stelle treten zu lassen, welche nun am Kreuze zu sehen ist, wo sich das um der Uebertretungen willen verdammende und immer neue Uebertretung in Aussicht stellende Gesetz in den um unseres Heiles willen den Verbrechertod erleidenden Christus verwandelt hat.“ An's Kreuz geheftet sei der Schuldschein gemäß dem Gebrauche (Tacit. hist. 4, 40), das, was öffentliche Geltung haben und Nachachtung finden sollte, anzuschlagen. — Hierbei scheint es jedoch der Aufmerksamkeit Hofmann's entgangen zu sein, daß hier der Apostel den Schuldschein darum an's Kreuz geheftet werden läßt, daß er „ausgelöscht und aus der Mitte gethan“ werde, sowie ferner, daß man, wenn man eine Verordnung zur Nachachtung als öffentlichen Anschlag publiciren will, man als Ort hierzu am allerlehten ein Schaffot oder ein Kreuz wählen wird. Von einer „anderen Forderung“ aber vollends, die „an die Stelle des Gesetzes treten“ solle, steht im Texte keine Sylbe. Man wird also doch besser thun, diese Stelle aus ihr selbst, als aus Tacit. hist. 4, 40 zu erklären.

Es steht also doch nicht so ganz ver zweifelt um den Beweis für die Schriftgemäßheit der „herkömmlichen“ Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung; es hängt dieselbe noch an gar manchen starken Ankertauen fest. Selbst das ὑπὲρ zählen wir noch zu diesen Ankertauen; denn trotzdem, daß diese Präposition die Bedeutung: „zum Besten“ haben kann, so bleibt doch in

Betreff des Contextes, in welchen sie an den betreffenden newtestamentlichen Stellen erscheint, dasjenige wahr, was nicht erst Harleß zu Eph. 5, 2, sondern schon der alte Hugo Grotius gesagt hat, jener selbe Grotius, welcher gewöhnlich als Urheber der Arminianischen Accepti-lations-theorie genannt zu werden pflegt, obwohl er der orthodoxen Lehre viel näher stand, als ein Limborch, oder Bossius, und nicht gegen sie, sondern gegen Socin die Schneide seiner (nur nicht ganz orthodoxen) Polemik richtete. Grotius spricht sich nämlich in seiner *Defensio fidei de satisfactione Christi* Cap. 9 also aus:

Receptum est in omni lingua, ut, cum aliquis aliquid fecit aut passus est *vice ac loco* alterius, id „pro“ illo passus aut fecisse dicatur. Dicitur hoc pro illo dari, poni, haberi, quod ejus vice ac loco datur, ponitur, habetur. Declinat hanc interpretationem Socinus ambiguitate voculae „pro“, quae saepe utilitatem duntaxat alterius significat. Sed vocula ἀντὶ, quae reperitur apud Matth. 20, 28 et Marc. 10, 45, hanc significationem plane repudiat et commutationem requirit. — Colligimus, *vice nostra* Christum mortuum, h. e. nisi Christus esset mortuus, nos fuisse morituros, et quia Christus mortuus est, nos non morituros. — Aut injuria eramus morte afficiendi, aut jure; non injuria, mortem enim commeriti eramus; *jure* igitur. Si jure, eramus igitur mortis debitores. Ab hoc debito liberationem nobis Christus impetravit, aliquid dando. Dare autem aliquid, ut per id ipsum alter a debito liberetur, est solvere aut satisfacere. *Commutationem* ergo illa locutio *veram* indicat, ut semper, non metaphoricam. — Und Cap. 10: Juxta sensum ecclesiae, qui Scripturis congruit, expiationis effectus proprie versatur circa peccata praeterita, et actio prima est circa Deum, qui ad remittendum movetur.

V.

Die religiöse Bedeutung der Frage.

So selbst ein Grotius. Ist es nun um den Schriftbeweis für die stellvertretende Genugthuung, welche nach Gottes gnädig-gerechtem Rathschlusse der richterlichen Gerechtigkeit geleistet worden, um den Thaterweis der Gnade (das *ἵλασις εἶναι*) Gotte zu ermöglichen, nicht so schlimm bestellt, so wird sich auch wohl fragen lassen, ob denn nicht mit dieser „herkömmlichen Lehrweise“ in der That der Kern dessen, worauf es dem christlich-gläubigen Bewußtsein von jeher ankam und worin der Glaube seinen Ankergrund fand, verloren gehen würde. Oder sollte die directe Beziehung des Todes Christi auf die vergeltende Gerechtigkeit Gottes — sollte die Lehre, daß die leidende Art, in welcher Christus seinen Gehorsam bewährt hat, nicht bloß die vorhandene gottfeindliche Gesinnung Israels zur Ursache, sondern die zu büßende Schuld der Menschheit zum Zwecke gehabt habe — sollte diese Lehre wirklich nur scholastisch-theologische Beigabe und Hülle gewesen sein, welche, an sich religiös-werthlos, einen von ihr unabhängigen Glaubenskern in sich schloß? Aber da drängt sich nun die auffallende Thatsache vor unseren Blick, daß gerade die frei sich ergebende Frömmigkeit christlichen Glaubens — und zwar auf demjenigen Gebiete, wo sie an die Lehrformel am mindesten gebunden, am meisten veranlaßt war, den Gehalt der Formel in freier Weise zu reproduciren, nämlich auf dem Gebiete der Hymnologie — von jener stellvertretenden Genugthuung sich nicht nur nicht loszuschälen vermocht, sondern vielmehr in den Momenten der gesteigertsten und innerlichsten frommen Intuition gerade an sie sich, als an den Herzpunkt, festgeklammert hat. Zwar, wenn Decius das Lamm Gottes besingt, das „all' Sünd' getragen hat“, so wiederholt er hierin nur Schriftworte. Anders steht es schon bei den Worten Johann Heermann's:

Wie wunderbarlich ist doch diese Strafe!
Der gute Hirte leidet für die Schafe;
Die Schuld bezahlt der Herre, der Gerechte,
Für seine Knechte,

wo Heermann bei der zu bezahlenden „Schuld“ schwerlich an eine „Gutmachung“ oder „Leistung“ in Hofmann's Sinn gedacht haben dürfte, da er von einer wunderbarlichen Strafe redet. Vollends deutlich aber redet Justus Gesenius in den Worten:

Und alle meine Schuldenlast
Am Stamm des heiligen Kreuzes
Auf dich genommen hast,

und:

die Schuld ist allzumal
Bezahlt durch Christi theures Blut.

Soll ich nun auch noch auf Paul Gerhardt verweisen, der da singt:

Ich, ich, und meine Sünden,
Die sich wie Körnlein finden
Des Sandes an dem Meer,
Die haben dir erregt
Das Elend, das dich schläget u. f. w.

Die Bande, die dich drücken,
Die hat verdient meine Seel'.

Du nimmst auf deinen Rücken
Die Lasten, die mich drücken —
Du wirst ein Fluch —
Du setzest dich zum Bürgen
Ja lässest dich gar würgen
Für mich und meine Schuld.

Hier hat Gerhardt das „für mich“ doch wohl sicherlich im Sinne von ἀντί genommen, da man nicht sagen kann, Christus sei „zum Besten“ unserer Schuld erwürget worden.

Ich, ich hab es verschuldet
Was du getragen hast —
Ich habe Zorn verdient —
Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld
Der Welt und ihrer Kinder,

singt er an anderen Stellen. Und Joh. Scheffler besingt die Liebe, die als ein Schlachtschaf sich eingestellt und mit ihrem Blute alle Missethat der Welt bezahlt und Gottes Zorn und Eifer getragen hat. Und Ernst Christian Homburg besingt den,

„dessen Demut meinen Stolz und Uebermut gebüßet hat“, und Christian Kortholt den, der hinging um „aller Schulden Last allein auf sich zu laden“. „Ich war der Sünden Knecht“, fährt er fort, „auf mich sollten billig der Rache Schwerter blitzen; ich muß vor Gottes Zorn versinken. Da kommst du, Sohn Gottes, daß du ihn stillst; du selber willst den Zornkelch trinken. Heil mir! Der Sohn des Höchsten hat für mich sich richten lassen.“ Ebenso sagt Lampe, „er trug das Fluchholz, um den Fluch von mir zu heben.“

Nun kann man freilich sagen, es habe sich bei jenen frommen Dichtern die einmal gefaßte theologische Vorstellung unwillkürlich in ihr frommes Dichten hineingemengt; es bleibt aber immerhin eine bedenkliche Sache, daß unter Voraussetzung der Richtigkeit von Hofmann's Theorie so ziemlich der ganze Schatz der alten Passionslieder, wo nicht über Bord geworfen, doch als ein von unwahren Zeitvorstellungen durchsetzter, der Schrifteinfalt nicht entsprechender bemängelt werden müßte. So recht von Herzen könnte man jene Lieder nicht mehr singen, wenn Hofmann Recht hätte.

Ich will es gern zugeben: die kirchlich-herkömmliche Satisfactionenlehre, wie sie in Formeln und Sätze gefaßt sich theologisch darstellt, ist eine aus der heiligen Schrift erst abgeleitete; menschliches Denken, menschliche Begriffsarbeit haben dabei mitgewirkt; ich will es auch ehrlich eingestehen, daß es mich immer wie ein kühler Windzug anwehte, wenn ich beim Lesen des Heidelberger Katechismus von jenen köstlichen, unmittelbar aus der Schrift geschöpften und in Schriftworten und unergründlich tiefen Schriftanschauungen sich ergehenden Fragen, wie z. B. die erste ist, zu den theologischen Expositionen in Frage 11, 12, 13 ff. überging. So sehr jedoch zwischen dem, was in der heiligen Schrift unmittelbar gelehrt, und dem, was aus ihr erst abgeleitet ist, unterschieden werden muß, so bin ich doch bis heute der Ueberzeugung, daß jene kirchlich-herkömmliche Satisfactionenlehre nicht unrichtig, sondern richtig aus der heiligen Schrift abgeleitet ist, und von den Ausgangspunkten, welche die heilige Schrift uns beut, die richtigen Consequenzen zieht, so daß mit ihr ein wesentliches Hauptstück biblischer Wahrheit verloren gehen würde.

Ich will ferner zugeben, daß die Mehrzahl jener religiös-sittlichen Motive, welche aus dem Glauben an die herkömmliche Genugthuungslehre entspringen, auch bei Hofmann's Theorie gewahrt und gerettet bleibt. Eine pelagianische Werkheiligkeit kann nicht aufkommen, wo man mit Hofmann den Gnadenstand und die Sündenvergebung und Seligkeit nicht vom Verhalten, sondern von dem Verhältnisse zu Gott abhängig sein läßt; ein pelagianischer Wahn eigenen Verdienstes nicht, wo man mit Hofmann lehrt, daß Gott selbst in Christo den Mittler beschafft habe, welcher die von der Menschheit geforderte Gutmachung leistete. Nur ein Factor christlicher Frömmigkeit scheint mir bei jener Theorie alterirt zu werden, und das ist freilich gerade ein Hauptfactor. Der kirchlich-herkömmlichen Lehre gemäß ist an demselben Kreuze Christi die Sünde gerichtet, wo sie vergeben ist. Das Gewissen wird durch Christi stellvertretenden Tod so beruhigt, daß es zugleich geweckt wird. Der Christ steht vor dem Richter; in Christum gepflanzt durch den Glauben, vermag er es, dem Richter frei und offen und furchtlos und fröhlich in's Auge zu schauen; denn für ihn hat sich ja der Richter in einen Vater verwandelt; aber er hat dieß dadurch und in der Weise, daß er seinen vollen Richterernst an Christi Kreuz manifestirt. Und er schaut den Richter und schaut ihn eben in dieser seiner unerbittlichen Gerechtigkeit. Mit dem Troste der Sündenvergebung zieht unausbleiblich der Abscheu vor der Sünde in's Herz; indem er aufhört, sich vor Gott zu fürchten, hört er nicht auf, Gott zu fürchten. Das Moment der vergeltenden Gerechtigkeit, d. h. der gegen die Menschheit sich activ erweisenden Heiligkeit Gottes, ist mitgesetzt in dem der Gnade, wie das Moment der Selbstverklagung und der vollen unbedingten Selbstverdammung in dem des gläubigen Vertrauens. Ein Blick auf's Kreuz lehrt den Christen beides, daß Gott ein starker eifriger Gott ist, der nicht (wie der Leichtsinn der Weltkinder wähnt) in Betreff der Sünde durch die Finger sieht, sondern den vollen Ernst seiner Heiligkeit gegen die Sünde lehrt, und: daß er der gnädige Erbarmer ist.

Auch bei Hofmann's Ansicht erscheint Gottes Gnade nicht ohne seinen „Zorn gegen die Sünde“; aber das Ineinander beider Momente am Kreuze Christi ist verloren gegangen.

Der Tod Christi ist nur sehr mittelbar auf den „Zorn Gottes gegen die Sünde“ bezogen. Gott erscheint als der, welcher „ungeachtet der Sünde“ von vornherein gnädig zu sein beschlossen hat; seine Richterstellung ist von vornherein aus dem Gesichtskreise hinausgeschoben. Daß seine Gnade nicht ohne Heiligkeit ist, manifestirt sich darin, daß er von der Menschheit eine active Gutmachung und Leistung — nämlich absolute Bewährung der Liebe gegen Gott — fordert; seine Gnade darin, daß er der Menschheit den schenkt, der dieser Forderung zu genügen vermag. Daß dieser Mittler nun aber jene Bewährung unter solchen Umständen leisten mußte, unter welchen jene Leistung die Gestalt eines Leidens, jene Bewährung die einer Bewährung unter dem Widerfahrniß des Todes annahm — dieß war nach Hofmann nicht durch eine finale Nothwendigkeit, der strafrichterlichen Heiligkeit Gottes Genüge zu thun, sondern nur durch eine causale Nothwendigkeit, nämlich durch das Vorhandensein gottfeindlichen Willens bei einem Theile Israels, herbeigeführt. Daß Jesu Bewährung eine Bewährung bis in den Tod wurde, hatte keinen besonderen Zweck (außer dem Zwecke, den die Bewährung als solche hatte), sondern nur eine Ursache.

Nun leuchtet zuvörderst ein, daß auf diesem Standpunkte die religiös-ethische Aussage: „Ich, ich und meine Sünden haben Jesum an's Kreuz gebracht“, nur in sehr mittelbarer Weise, ja, nur in uneigentlichem Sinne noch eine Stelle findet. Deßhalb, weil Christi Tod zu unserem Besten, uns zu gut erfolgt ist, sind wir es noch lange nicht, die diesen Tod herbeigeführt haben. Rodrus Tod erfolgte zum Besten der Athener, aber sie waren nicht schuld an seinem Tode. Doch vielleicht können wir jenen Gerhardt'schen Vers insofern doch noch mitsingen, weil Christi Tod nicht bloß im allgemeinen „zu unserem besten“ erfolgte, sondern speciell den Erfolg hatte, „einen Abschluß in der Geschichte der Menschheit herbeizuführen, in dessen Folge unser Verhältniß zu Gott nicht mehr durch die Sünde bestimmt ist“. Daran, daß überhaupt eine Erlösung nothwendig ward, somit auch daran, daß die Mittlerbewährung in dieser Form und unter diesen Umständen erfolgte, war denn doch (so könnte man sagen) die Sünde der Menschheit schuld; wäre die Menschheit

sündlos gewesen, so würde Christi Tod ebenso wenig, als sein Erlösungswerk überhaupt, erfolgt sein; insofern ich nun an der Sünde der Menschheit Theil habe, bin ich mit Veranlassung an Christi Kreuzestode. — Ich gebe diese Schlußfolgerung zu. Insofern die Athener und Spartaner dadurch, daß sie die persischen Gesandten wider alles Völkerrecht in Abgründe und Brunnen warfen, die Perserkriege überhaupt herbeiführten, waren sie unter andern auch am Tode des Leonidas schuld. Ich glaube aber nicht, daß die Athener und Spartaner mit einem besonders lebhaften Schuldgefühl sich einen Antheil an diesem Tode werden beigemessen haben. Wohl der Perserkrieg — so mögen sie gedacht haben — kommt auf unsere Rechnung; aber hätte denn nicht dieser Krieg ganz wohl ohne den Tod des Leonidas verlaufen können, wenn Ephialtes nicht als Verräther gehandelt hätte? Wurde es doch allein durch Ephialtes Verrath herbeigeführt, daß Leonidas seine Treue nicht durch Siegen, nur durch Sterben bewähren konnte! Würde nicht die Bewährung des Mittlers ohne Tod haben stattfinden können — so kann gleicherweise der Sünder nach Hofmann's Lehre fragen, — wenn nicht „der göttlichen Selbstbezeugung durch den Sohn theils Glaube, theils Unglaube geantwortet hätte?“ (Lehrg. V. 6) wenn nicht „der Widerspruch des gottfeindlichen Willens“ Jesum an's Kreuz gebracht hätte? Dieser „gottfeindliche Wille“ oder „Unglaube“ ist der Ephialtes, dem die Schuld des Todes Christi beigemessen werden muß, und vor dessen Schuld unsere athenisch-spartanische Miturheberschaft seines Todes gänzlich verblaßt. Daß wir vor Gott schuldbeladene Sünder sind, hat ja den Tod Christi (nach Hofmann) nicht nothwendig gemacht, da die Schuldverlassung nicht erst „ermöglicht“ zu werden brauchte. Nur die Bewährung reiner Liebe und Heiligkeit wurde zu unserer Befreiung vom Perserthyrannen, der Sünde, erheischt; daß unser Leonidas jene Liebe zum Vater bis in das „Widerfahrniß des Todes“ hinein zu bewähren genöthigt war, das geschah nach Hofmann nicht in Folge einer finalen Nöthigung, die in Gottes Richtergerichtigkeit ihren Grund gehabt hätte, sondern lediglich in Folge einer causalen Verkettung; „die Feinde haben ihren Fluch, den des Verbrechens, nicht hat Gott seinen den Gesezesungehorsamen geltenden Fluch an ihm verwirklicht“ (Schriftb. II. S. 224).

Nun wird aber vielleicht jemand sagen, eben in jene Verschuldung des „gottfeindlichen Willens“ fühle der gläubige Christ sich mit eingeschlossen. Mit der Sünde sei auch der Keim zu einem Judas, einem Kaiphas u. s. w. in ihm vorhanden. Und insofern könne er den Vers: „Ich, ich und meine Sünden“ u. s. w. dennoch mitsingen. Aber waren denn nicht auch Petrus, Johannes und die übrigen Jünger Sünder von Natur, und haben gleichwohl nicht zu dem Theile Israels gehört, welcher dem Herrn „mit Unglauben“, sondern zu dem, welcher ihm „mit Glauben geantwortet hat?“ Warum soll ich, der ich heutzutage glaube, wie jene damals geglaubt haben, mich zu Kaiphas und Judas auf die andere Seite stellen?

Wenn Christus die Gesamtschuld der menschlichen Sünde auf sich genommen und für sie den Tod erlitten hat, so bin ich mit meiner Schuld unmittelbar und unbedingt in jene Gesamtschuld eingeschlossen, und kann auf die Frage: „Wer ist's? bin ich's? bin ich's?“ mit der Bach'schen Passion von Grund meines Herzens einstimmen in die Antwort: „Ich bin's. Ich sollte büßen“ u. s. w. Hat dagegen Hofmann Recht, so kann ich das nicht, wenigstens nicht von Herzensgrund, nicht ohne allerlei Restrictionen und Cautelen.

Nun übt es aber doch ganz gewiß eine sehr verschiedene Wirkung auf mein Inneres, ob ich an Christi Kreuz auch meine Sündenschuld gerichtet und gesühnt sehe, oder ob Christi Kreuzestod nur ein von der Partei der Ungläubigen ihm angethanes Widerfahrniß ist, dessen es zur Gutmachung der Sünde der Menschheit an sich nicht bedurft hätte, das durch keine Forderung der richterlichen Gerechtigkeit, sondern nur durch eine geschichtlich vorhandene Steigerung der menschlichen Bosheit herbeigeführt wurde. Im ersteren Falle wird der Trost und die Zuversicht der Sündenvergebung eine viel festere sein, als im anderen Falle. Aber auch die sittliche Wirkung wird eine andere sein. Seinen „Zorn gegen die Sünde“ hat Gott nach Hofmann's Anschauung in der Forderung einer „Bewährung“ manifestirt. Daraus, daß Christus sich bewährt hat, selbst bis in den Tod hinein bewährt hat, also aus dem sittlichen oder besser heiligen Verhalten, mit welchem Jesus in den Tod ging, mit welchem er

den Tod dem Abfalle vorzog, wird der Christ nach Hofmann die Gewißheit schöpfen, daß Gott der Sünde gram sei und Sündlosigkeit fordere. Der Tod Christi als solcher hat hingegen; ihm zufolge, unmittelbar mit dem „Zorne Gottes gegen die Sünde“ nichts zu schaffen, und ein richterlicher Zorn gegen die Sünde kommt ja überhaupt nicht in Betracht. Bei der kirchlich-herkömmlichen Anschauung gesellt sich zu jener, offenbar mehr theoretischen Gewißheit, das gewaltige höhere Motiv der Heiligung: daß der Christ seinen theueren Heiland mit aller und auch seiner Schuld beladen, an seiner Statt in Gottes Gericht dahingegeben, an seiner Statt dem Tode — dem Tode im vollen Sinne — verfallen, an ihm die vergeltende richterliche Gerechtigkeit vollzogen sieht. Ihm predigt nicht nur die Bewährung Christi bis in den Tod, ihm nicht nur die Bewährung Christi im Tode von Gottes Wohlgefallen am Guten; — ihm predigt das Factum des Todes Christi Buße; das Kreuz Christi predigt ihm die unerbittliche Gerechtigkeit Gottes, aber zugleich seine unergründliche Gnade — jene gnädige Gerechtigkeit, welche sich in dem Ergehenlassen des Zornes nicht genug thut, sondern erst in jenem wunderbaren, geheimnißvollen Acte, durch welchen Gott die, die aus dem Glauben sind, also gerecht macht, daß er selbst dabei der Gerechte bleibt. Sene unerbittliche Gerechtigkeit erscheint an Christi Kreuz nicht als eine Abstraction; sie erscheint concret geeinigt mit der unergründlichsten Liebe. Mein Heiland geht an's Kreuz, beladen mit meiner Schuld. Meine Sünden haben ihn dorthin gebracht; für mich hat er sich dem Gerichte Gottes dargestellt. O wie mancher Christ hat, wenn schwere Versuchung an ihn heranstürmte, und wenn keine Reflexion, kein Grundsatz, keine Maxime, selbst keine Erinnerung an ewige Höllequal mehr gegen diesen Sturm der Versuchung Stand hielt, in dem Einen noch einen Halt und einen Stab und ein siegreiches Schwert wider die Versuchung gefunden, daß er sich sagte: „Diese Sünde, die du begehen willst, begehest du gegen Jesum Christum den Gekreuzigten; sie würde ein Geißelhieb auf seinen Rücken sein“.

Solche Erfahrungen und Erlebnisse lassen sich durch die feinste Dialektik nicht hinwegdisputiren, und ich glaube daher, daß die evangelische Kirche nicht nur ein Recht, sondern auch einen

guten Grund und eine heilige Verpflichtung hat, ihre „herkömmliche“ Lehre von der stellvertretenden Genugthuung nicht fallen zu lassen. Je größer aber das Vollgefühl der Sicherheit und Glaubensgewißheit ist, womit sie der ewigen Wahrheit dieser Lehre sich bewußt ist, um so minder wird sie gegen kritisch sichtende Einreden, wie die Hofmann'schen sind, sich zu ereifern nöthig haben. Gewiß zwar werden solche kritisch sichtende Einwürfe dann vom segensreichsten Erfolge für das Ganze begleitet sein, wenn sie mit der mindesten Selbstüberhebung und mit der gewissenhaftesten und sorgfältigsten Würdigung der gegnerischen Aussprüche und Personen vorgebracht werden. Immerhin hat aber schon der Einwurf als solcher seinen Werth für die Kirche Jesu Christi, weil er unausbleiblich dieselbe zu einer tieferen und gediegeneren Begründung der Wahrheit anregt. Und wenn die Kirche des dritten Jahrhunderts, welche einen Origenes als eines ihrer größten Lichter ehrte, ohne alle Frage lebenskräftiger und gesünder gewesen ist, als die des sechsten, welche denselben Origenes verdammt, so wird auch den Kirchen unserer Tage hier eine Gelegenheit geboten sein, ihre Lebenskräftigkeit und Lebensfähigkeit zu bewähren. Hofmann's System, welches die Nothwendigkeit in Freiheit, den Bund in Verfügungen, die Gerechtigkeit in göttliche beneplacita auflöst, mit dem auf die entgegengesetzten Principien basirten Systeme Schleiermacher's zusammenzuwerfen, ist ein mehr gedankenloser, als glücklicher Wurf; das furchtbare Wort Apostelg. 5, 9 auf beide anzuwenden, ist nicht allein lieblose Härte, sondern auch kurzsichtige Unbilligkeit. Man lasse nur die einer Stagnation entgegengehende Theologie und Dogmatik unserer Tage durch Hofmann's auf Freiheit und Geschichte einseitig sich gründendes Lehrsystem gründlich durchsäuert und durchseigt werden — die Theologie wird keinen Schaden davon haben! Viel traditionell mitgeschleppter Schlamm und Bodensatz exegetisch unberechtigter Beweisführungen wird im Laufe dieses Gährungsprocesses ausgeschieden und beseitigt werden; was aber biblisch wohlbegründet ist, wird durch die zersetzendste Dialektik ungefährdet hindurchgehen, da vom Scheidewasser zwar das Blei und Kupfer, aber nicht das Gold angegriffen zu werden vermag. Auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie hat solcher Gährungsproceß seine wohlberichtigte und wohlthätige Stelle; nur

verhüte der Herr in Gnaden, daß nicht Leidenschaft die unvergohrenen oder halbvergohrenen Producte aus den Ziegeln der Wissenschaft hinabschleudere in die Gemeinden, auf daß nicht Verwirrung und Aergerniß angerichtet und Dach und Mauern des Hauses Gottes beschädigt, oder verwüftet werden.

BT Ebrard, Johannes Heinrich August, 1818-1888.
 75 Die Lehre von der stellvertretenden Genug-
 H67 thuung in der heiligen Schrift begründet;
 E2 eine wissenschaftliche Untersuchung mit be-
 sonderer Rücksicht auf Dr. v. Hofmann's Ver-
 söhnungslehre. Königsberg, A.W. Unzer, 1857.
 iv, 100p. 22cm.

229162

1. Hofmann, Johann Christian Konrad von,
 1810-1877. Der Schriftbeweis. 2. Theology,
 Doctrinal. I. Title.

187: will not be
 mended at this
 time

CCSC/mmb

